



**La inteligencia
comprensiva**



Luis Barahona
Jiménez

Luis Barahona Jiménez

La inteligencia comprensiva

Diseñó la portada: Alfredo Aguilar

EDITORIAL UNIVERSITARIA CENTROAMERICANA

Primera Edición
EDUCA, Centroamérica, 1986

Reservados todos los derechos.
Hecho el depósito de Ley.

Edición: Alfredo Aguilar

191

B223i Barahona Jiménez, Luis.

La Inteligencia comprensiva / Luis Barahona Jiménez. — 1 ed. — San José, C.R.: EDUCA, 1986.

204 p.

ISBN 9977-30-096-8

1. Filosofía costarricense. 2. Inteligencia.
I. Título.

© EDITORIAL UNIVERSITARIA CENTROAMERICANA
EDUCA

Organismo de la Confederación Universitaria Centroamericana que forman la Universidad de San Carlos de Guatemala; la Universidad de El Salvador; la Universidad Nacional Autónoma de Honduras; la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua; la Universidad de Costa Rica; la Universidad Nacional de Costa Rica; y la Universidad de Panamá.

Apartado 64, 2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio

PENSAMIENTOS

Procede siempre pensando en tí por lo otro y por los otros.

Usa de la razón finamente, pero por poco tiempo, no sea que su filo se embote.

Mira esto que eres tú como si fueras el más ingenioso de los aparatos. Aprende primero a utilizar todos tus recursos y posibilidades antes de comprometerte en la acción, pues de su buen aprovechamiento depende tu destino y felicidad.

La verdad es una, pero la ciencia no: hay muchos modos de saber y todos son necesarios para alcanzar la sabiduría que es lo máspreciado de todo.

El que mira, ve. El que ve, se percata. El que ve y se percata, conoce. El que conoce, entiende. Pero el entendimiento no comprende todas las cosas que son del hombre. Sabiduría es comprender las cosas que son del hombre.

Entiende para que comprendas y comprende para que entiendas.

Muchos llegan a conocer, algunos a entender, pocos a saber y casi ninguno a comprender.

De la parte al todo, del todo a la parte, de ambos a su principio, éste es el camino de ida.

Del principio al todo, del todo a la parte, de ésta a su fin, que es el principio, éste es el camino de vuelta.

Si quieres llegar a ser sabio aprende a ir y venir por este camino sin fin.

Hay una razón del poder y otra del sentir que no deben ser confundidas con la razón del intelecto; si logras diferenciarlas, descubrirás el pensar.

Dios es pensamiento del pensamiento.

Pensar es, para el hombre, participar del pensamiento de Dios.

Ser es pensar, como pensar es comprender.

Vivir es ser por la comprensión.

Morir es empezar a comprender lo incomprensible.

El amor es lo que hace la comprensión y es, a su vez, comprensión. Ama y comprenderás.

El dolor es el misterio; misterio es lo que en esta vida no se llega a comprender.

Dios es la comprensión misma de sus tres Personas.

El hombre es una imagen de la comprensión divina.

PRIMERA PARTE

CAPITULO I

CONCEPTO TRADICIONAL DEL PENSAMIENTO

De un modo general podríamos decir que en la filosofía tradicional el pensamiento se identifica con los actos intelectuales, *sensu strictu*, desplegándose estos en una gama variada que cubre los distintos campos de la filosofía racional hasta culminar en la definición aristotélica de la inteligencia como el pensamiento del pensamiento.

Esta evolución arranca de los presocráticos que, al emerger de las nieblas del mito, ven perfilarse lentamente el orden del mundo como consecuencia de una actividad racional divina inmersa dentro del universo. Tales de Mileto ve esa actividad divina ordenadora actuando en el principio acuoso del mundo. Anaxímenes lo encuentra en el aire, un elemento más sutil y penetrante que explica los fenómenos atmosféricos, los vientos y, sobre todo, el fenómeno de la respiración de los animales y del hombre, en el cual se manifiesta como principio de vida o alma.

En Anaximandro la razón se anuncia como la justicia immanente del universo en cuanto todas las cosas deben presentarse ante el tribunal del tiempo para darse justicia unas a otras, manteniéndose así la armonía universal en el seno de lo infinito, de donde emerge la vida y el ser de todas las cosas y a donde han de volver todas ellas, para restituir lo

que tomaron. Este es un orden justo y sabio, y, como tal, expresión de una inteligencia infinita que se identifica con lo APEIRON en cuanto éste es el principio de todo.

Heráclito de Efeso profesa unas convicciones más definidas en cuanto dice que el pensamiento lo pilota todo a través de todo. El texto usa el término griego SOFON, es decir, lo sabio, la sabiduría divina o una fuerza ordenadora superior inmersa dentro del cosmos que conduce el movimiento total a la realización de un orden, de un equilibrio de fuerzas, hoy diríamos, de estructuras dinámicas. Esta realidad cósmica ordenadora es un fuego viviente que lo tras-pasa todo y le comunica la vida en una perpetua lucha de los contrarios. El dios supremo es y no es, conduce la marcha del mundo y se identifica con esta pulsación de los contrarios, siendo a la vez día y noche, invierno y verano, guerra y armonía. La sabiduría consiste en descubrir cómo esta guerra, este fuego, este devenir es la única realidad que explica la vida del universo y la vida humana.

En todo este proceso pugnan entre sí el mito y la razón, o mejor, la poesía y la filosofía, por encontrar una respuesta satisfactoria a los problemas que nos plantea la presencia del mundo externo y la realidad de nuestro ser de hombres. El mito satisface la fantasía y embota la razón, dejando fascinada la mente con el manto de poesía que recubre reverente el misterio del origen y el ser de las cosas. Pero la vida cotidiana, el trato con la realidad del mundo y, sobre todo, los problemas de nuestra propia existencia, dramáticos siempre, trágicos más de una vez, obligan a trans-poner el mito y encararle en su aspecto simbólico para buscar una respuesta que satisfaga a nuestra experiencia y a nuestra inteligencia. Esta respuesta es la que intenta dar el filósofo Parménides.

El poema de Parménides anuncia una gran verdad, a manera de revelación que la diosa pide al poeta-filósofo tras-mita a los hombres.

Es una verdad que permitirá a todos encontrar el camino de la salvación, el conocimiento de la realidad, de la verdad y descubrir el engaño de la opinión basada en el testimonio de los sentidos. Esta es la vía por la que los dioses quieren que los hombres transiten para elevarlos a la vida divina, es decir, a la vida propia de los seres dotados de razón. No hay más que un camino y es el camino del ser: "el ser es, el no ser no es".

El descubrimiento del "logos", de la razón realizado por Parménides para toda la vida intelectual de Occidente, supone la posibilidad de reducir toda realidad a visión eidética, a captación ideal de la realidad como representación pura. Ser, significa en el lenguaje parmenídeo reducción total de lo dado en los sentidos a interpretación conceptual de lo más íntimo y esencial, como realidad suprema y única que se expande por todo el universo, lo engloba todo y lo significa todo. Es lo divino que pone la cara por cada cosa en su realidad plena y eterna. Por eso el poeta se percató de que el saber consiste en entender cómo lo múltiple se resuelve en unidad, y las cosas en apariencias que esconden a los sentidos el único ser real existente que ha de descubrir la verdad bien redonda de que el ser es, y es uno, eterno, inmutable, ingenerable y de que "ser y pensar uno y lo mismo son".

Al pulverizarse el ser de Parménides en los números pitagóricos o en las ideas platónicas se busca reducir lo uno inefable en lo múltiple representable para la inteligencia limitada del hombre. Ahora pensar consiste en ver cómo el misterio del ser se "desvela" en el misterio del número, de la estructura matemática, de las relaciones ajustadas según número, peso y medida. La norma secreta descubierta por el matemático sublime constituye el saber, la verdad que viene envuelta en el nimbo impenetrable para el profano o acusmático. De este modo todavía la razón sigue teniendo algo de revelación religiosa, de estro poético sagrado.

Platón volverá a repetir una serie de conceptos elaborados por Heráclito, Parménides y Pitágoras, tales como el de que nuestros sentidos nos engañan pues nos hacen creer que la verdadera realidad es la que ellos captan o perciben, siendo este mundo un mundo aparential que encubre la verdadera y única realidad que es el ser. Nos engañamos cuando creemos que las cosas nacen y mueren, cuando en realidad nada nace ni muere; nos engañamos cuando creemos que la luz y las tinieblas son dos cosas irreconciliables; nos engañamos cuando creemos que este mundo en que vivimos es el mundo del ser, de la verdad y de la verdadera vida. Todo esto lo repite Platón cuando enseña que la sola y única realidad es la de las ideas.

El sabio es el hombre que imita la vida divina, que dedica su existencia a purificar el recuerdo de aquellas esencias intuitivas directamente por el alma en una vida anterior. Saber es entonces llegar a determinar el modelo ideal de las cosas percibidas por los sentidos y no quedarse en la percepción sensible atribuyéndole la realidad o el ser, como diría Parménides. La dialéctica es el método de lanzarse a la búsqueda de la esencia tan pronto como nuestros sentidos captan las formas exteriores de las cosas. De no hacerlo sufrimos el terrible destino de los esclavos ahorrados en el fondo de la caverna, de que se habla en *La República*, donde la luz de la verdad no llega a iluminar las almas de aquellos condenados que viven en la certidumbre trágica de que las sombras de sus cuerpos y de los objetos que se mueven detrás de ellos son en verdad la única realidad existente.

¿Qué son las ideas, las esencias que busca el sabio mediante la dialéctica? Platón las caracteriza con los mismos atributos que Parménides señala al hablar del ser. Son realidades ingeneradas, inmutables, perfectas e incorruptibles, participan entre sí de sus perfecciones, estando bajo los efluvios divinos de la idea suprema del bien. Todo lo que existe en este bajo mundo participa de sus perfecciones y

tiende a elevarse, mediante la mimesis o imitación, a la vida divina de las ideas, aunque sin lograrlo por estar atado a la materia, causa de todos los males o imperfecciones del mundo sensible, que es un mundo perecedero, mutable, fruto de la generación y de la muerte. La sabiduría del filósofo consiste en vivir en la imitación de las ideas, tratando de realizar en sí su propia norma ideal y procurando que todos los hombres participen de esa común vida divina, inmortalizándose mediante el bien, la verdad y la belleza que puede alcanzarse en esta vida. El intelectualismo platónico se caracteriza, precisamente, por este depender de la contemplación de la idea en forma total para la reforma de la vida y la salvación del hombre. El bien conocido es participado, vale decir, las ideas ejercen un influjo divino sobre el amante de lo bueno y de lo bello: ellas tiran de nosotros, nos elevan, nos asumen y acaban por divinizarlos por su sola acción ejemplarizante y perfecta. De manera que no se trata propiamente de un entender, de un conocer frío y desinteresado, de una ciencia ideal objetiva en que la razón busque satisfacer su natural curiosidad, esto es apenas el principio del saber. El hombre debe llegar a maravillarse, a sentirse sobrecogido por lo divino; no otra cosa es lo que ocurre a quien se dedica a la vida teórica o contemplativa. En esto radica el verdadero sentido del pensamiento platónico. Se trata de un saber, de un entender racional, pero también de una como revelación o iluminación, de una participación en la verdad de la idea, de una purificación religiosa que nos restituye a nuestro ser primero, a nuestra verdadera naturaleza divina. El pensar platónico sigue siendo una experiencia de tipo cuasi-religioso.

Es necesario desembocar en el pensamiento aristotélico para descubrir, por primera vez, el sentido propiamente filosófico del conocimiento, de la razón, del pensamiento como "logos" o razón estrictamente intelectual.

Aristóteles define al hombre como un "animal racio-

nal". Ser hombre es vivir y actuar en todo momento como un ser inteligente. Ahora bien, ¿qué es eso que Aristóteles llama inteligencia, razón?

En primer lugar, hemos de partir del supuesto de que las cosas son reales, o dicho de otro modo, que no hay un mundo de ideas fuera de este mundo. "La ciencia busca el ser de las cosas en las cosas mismas", en ellas están las ideas, el meollo inteligible que hemos de alcanzar mediante el esfuerzo intelectual. Saber lo que una cosa es significa descubrir lo que la hace ser, lo que la constituye esencialmente, sustancialmente. Para llegar al conocimiento de la esencia necesitamos la razón, la inteligencia activa y pasiva, mediante las cuales elaboramos las ideas, siguiendo el proceso abstractivo. Las ideas alcanzan a representar racionalmente lo que hay en la cosa de esencial, de manera que en el acto propio del conocimiento racional tenemos las cosas sin las cosas mismas y, aún más, pasamos a ser las cosas, a poseerlas idealmente. En esta posesión radica el saber, la ciencia propiamente dicha.

Pero no termina ahí la especulación del Estagirita, sino que en su afán de purificar el pensamiento platónico, del que no se aparta sino en lo relativo al trascendentalismo idealista, piensa que esta parte racional del alma humana, la inteligencia pasiva que es la que propiamente conoce, es como una luz divina, una chispa prestada por los dioses que nos hace vivir una vida verdaderamente divina, ya que nos permite alcanzar el conocimiento de las esencias inmateriales, o sea, las ideas abstractas. Es esta luz intelectual la que nos asemeja a los seres divinos, y la que podría provocar la envidia de los dioses.

Dios mismo es razón suprema o "pensamiento del pensamiento"; acto puro del pensar, sin mezcla de ignorancia, de potencialidad; el pensamiento se identifica con lo pensado, la idea con la esencia, la visión racional noética con la realidad del ser divino.

Con algunas matizaciones de tipo idealista platónico se ha conservado esta versión aristotélica de la razón, del pensar como puro conocimiento. La Edad Media, en su momento de mayor esplendor intelectual con San Agustín, Alberto el Magno, Tomás de Aquino, Duns Scoto, hasta Guillermo de Occam ve en la inteligencia activa, bien por vía de iluminación o por vía de abstracción, el aspecto esencial del saber, del pensar. Por su parte, toda la filosofía moderna podría definirse como una tendencia a extremar la preponderancia de la razón en la vida total del hombre. La "Razón", escrita con mayúscula, es la única divinidad que adora el hombre, de tal modo que todo lo que el hombre es y lo que constituye la grandeza del universo se resuelve en esa "Razón" inefable, beatífica y absoluta que se nos revela en la "ciencia nueva". La naturaleza, piensa Galileo, es un libro abierto escrito con caracteres matemáticos y la vida total del hombre es concebida MORE GEOMETRICO, hasta en sus actos más imprevisibles e indeterminables, como diría Spinoza. Esta es la corriente del racionalismo, propiamente dicho, que arranca de Descartes y va a morir en la antesala del romanticismo con Wolff y Kant, en su forma dogmática, para volver a renacer pujante y dominadora en el pensamiento trascendentalista de Hegel y del neohegelianismo conservador. Por diversas vertientes llega hasta el siglo veinte y penetra en los teóricos del saber científico contemporáneo como único supuesto admisible, si bien de carácter positivo, a saber, que el hombre vale en cuanto piensa y comprueba la verdad que conoce, experimentalmente. Esto es y sigue siendo racionalismo, si bien despotenciado por el positivismo de finales de siglo. Después de todo, y aun cuando la ciencia no se escriba hoy con mayúscula, el científico sigue acaparando la atención de las gentes, las que ignorantes de los cambios de fondo operados en el escenario de la historia de la filosofía y de las ciencias, le siguen rindiendo culto bajo el nombre de "sabio", que es

una palabra tocada de esoterismo, de secreto impenetrable y de poder sobrehumano, con algo de aquel halo poético y religioso con que se pronunciaba el nombre de sabio aplicado a los legisladores, pensadores y poetas de la antigüedad griega y oriental.

CAPITULO II

CONCEPCIONES ACTUALES DEL PENSAMIENTO

Nos encontramos ahora con una gama de interpretaciones sobre lo que es el pensamiento que no concuerdan entre sí, pero que pasan revista a todas las posibilidades interpretativas, con lo que se ensancha y enriquece el marco dentro del cual es posible encontrar una solución al problema. Así, para el pensamiento romántico, hay que superar lo estrictamente intelectual, incluyendo lo afectivo, en tanto que otros incluyen los hechos de la vida volitiva como el equivalente propio de lo que debemos entender por pensamiento.

Lo afectivo, tomado biológicamente, incluye sentimientos de muy variado origen que no pueden confundirse o identificarse en una sola manifestación psíquica. Así podemos hablar de sentimientos primarios biológicos, del tono afectivo propio de las reacciones químicas que operan sobre el gusto; pero también el agrado y el desagrado puede darse en relación con los sonidos y los colores y elevarse hasta constituir uno de los elementos más importantes de la vivencia de lo bello, donde el sentimiento adquiere una forma "sui generis" en los llamados sentimientos estéticos que no pueden confundirse con el sentimiento general, ni con los sentimientos morales o religiosos que se vinculan a valores morales o místicos.

Decir que el pensamiento equivale a los actos de nuestra vida afectiva es pretender acercarse a la realidad por medio de estados de alma que son capaces de adivinar cordialmente lo que ella entraña, pero, no ya mediante representaciones conceptuales que fijan el movimiento de la vida y lo reducen a esquemas fríos y convencionales, sino por medio de nuestra propia vida, en el entendido de que los sentimientos son como antenas que pueden captar el pulso de la vida universal y descubrir en su seno el sentido secreto de toda realidad.

Estos puntos de vista tienen su arranque en el romanticismo, empezando en la filosofía del inglés Shaftesbury aplicada a la vida moral, como vivencia total independiente. Rousseau subordina la inteligencia al sentimiento y Jacobi ve en el sentimiento una intuición o saber directo en oposición a la razón que necesita de los rodeos del discurso para proporcionarnos el conocimiento por vía indirecta. Todos estos intentos de independizar al sentimiento, tanto de la sensibilidad como de la voluntad y de la inteligencia, que reconocen un antecedente muy respetable en Pascal, con su famosa frase de "la lógica del corazón", han llegado a formular toda una doctrina filosófica en el emocionalismo de Max Scheller. Según este filósofo la vida emocional es autónoma y se encuentra situada entre lo puramente fisiológico y sensible y lo estrictamente espiritual. Hay que tomar la vida afectiva como tal, llegando al punto crítico de englobar la vida volitiva y la vida intelectual en el sentimiento, con lo que se pierde la posibilidad de ver con claridad las relaciones recíprocas entre ellas y la unidad estructural que es necesario suponer impera entre ellas, dada la unidad superior del sujeto humano.

El pensamiento también se ha tomado como una manifestación englobante de la vida volitiva. Se hace remontar a San Agustín la primera manifestación filosófica del voluntarismo en cuanto sostiene que la voluntad interviene en to-

das las funciones del alma, moviendo todas las potencias, aplicándose a todos los apetitos, tanto los naturales como los racionales. Duns Scotto precisa que la voluntad mueve y dirige todas las facultades.

Es un hecho comprobado que la voluntad ha sido siempre objeto de preocupación intelectual para el pensamiento europeo de los últimos siglos, bien sea desde el punto de vista moral o metafísico, bien desde un punto de vista racional o irracional. Un ejemplo del primero lo tenemos en Kant y en Fichte, en cambio el irracionalismo aparece ya con Schopenhauer y se continúa en Nietzsche hasta Wundt. Podemos decir que el voluntarismo ha pasado ya por todas las fases posibles, tanto desde un punto de vista psicológico, como ético y metafísico.

Un punto de vista muy avanzado es el de Guillermo Dilthey quien sostiene que el comprender "no es una mera actividad mental, pues la transferencia, la reproducción y la revivencia son hechos que se refieren a la totalidad de la vida anímica que opera en este proceso". (Mundo Histórico, p. 242). Es decir que para Dilthey el comprender es una verdadera conexión entre valores de diferente tipo pertenecientes al campo de la vida intelectual del sujeto, lo mismo que el campo afectivo y volitivo. Sin embargo, a pesar de haber entrevisto la solución del problema, Dilthey se queda en el análisis y descripción de los fenómenos anímicos sin llegar a la comprensión total de los mismos.

Consideración aparte merecen dos filósofos contemporáneos que interpretan el pensar desde distintos puntos de arranque, son ellos José Ortega y Gasset y Martín Heidegger.

En torno al "saber a qué atenerse" despliega Ortega su versión del pensar. El pensamiento de Ortega parte de la incertidumbre constitutiva de la vida humana que le lleva a realizar una actividad en busca de una solución para su problema vital y esta operación es el pensamiento. (Apuntes

sobre el pensamiento, p. 24-26 en Obras Completas de Ortega). El pensar no es lo que llamamos conocimiento, la búsqueda del ser de las cosas, sino la búsqueda de la certidumbre, del apoyo o fundamento que nos permita construir la morada de nuestra vida al abrigo de la intemperie cósmica, al menos en la primera circunstancia de la pre-historia humana, y al abrigo de las fuerzas invisibles que nos circundan como leones rugientes para devorar nuestra pobre inconsistencia ontológica. Este pensamiento puede revestir la forma de una consulta a los poderes ocultos del mundo, por medio de la magia o bien mediante la consulta a los oráculos de los dioses, como en Delfos. Pero también como una oración en la que se invoca el poder, la majestad y la misericordia de Dios de la que depende toda criatura, hasta lograr el reposo del espíritu en la entrega a la voluntad divina, en la confianza en los decretos del Todo Poderoso. Se trata de varias formas de pensar para asegurar nuestra vida contra la inestabilidad y contra la desintegración del ser en la doble forma de su destrucción física y moral. Ortega da por sentado que el pensamiento es como un recurso provisional del que el hombre echa mano para llegar a la certidumbre de que hay un ser que puede servir de fundamento para la vida. Una vez resuelto este inquietante problema puede dedicarse a ejercitar el pensar como conocimiento, porque éste no es sino una de las formas del pensamiento y consiste en saber lo que las cosas son, o dicho de otro modo, en interpretar lo dado en el saber a qué atenerse, el ser primordial previo a todo conocimiento, hasta desembocar en la metafísica que no es otra cosa que una justificación "de la ontología y del ser desde la realidad radical que es la vida" (Marías, Julián; Introducción a la Filosofía, Cf. Cap. VII).

Martín Heidegger ha tomado el término "pensar" en un sentido muy peculiar (Cf. ¿Qué significa pensar? Editorial Nova Buenos Aires, 1958). Según dicho filósofo, no hemos todavía empezado a aprender a pensar, y nuestra ta-

rea consiste justamente en situarnos —o volvernos a situar— en la atmósfera del pensamiento. Creemos otra cosa, porque nos imaginamos que pensamos cuando filosofamos, o cuando hacemos ciencia. Pero filosofar no es aún pensar, sino situarnos en la vía del pensamiento, y hacer ciencia no es pensar. Las ventajas de la ciencia, dice Heidegger, residen justamente en que es hora de pensamiento. Pero de la ciencia al pensamiento no hay un puente; hay un salto. Por eso el pensar no es susceptible de demostración y puede ser solamente mostrado o, mejor dicho, descubierto. Con ello Heidegger sigue la misma vía desbrozada en sus *HOLWEGE*; el pensar es un camino que nos conduce a lo pensable, es decir, al ser, en cuyo ámbito, y sólo en cuyo ámbito, hay pensamiento.

Maurice Blondel anda también rondando un pensamiento comprensivo, muy distante de la simple captación racional, en su doctrina sobre la acción. "La acción debe entenderse", ha dicho Blondel, como "lo que es a la vez principio, medio y término final de una operación que puede permanecer inmanente a sí misma". Por eso el problema de la acción no puede admitir ningún determinado postulado moral, ningún dato intelectual determinado que le sirva de punto de partida. "Y por eso, dice Blondel, no es una cuestión particular, por importante que sea, sino LA cuestión, aquella sin la cual no puede haber ninguna otra. Lo que llamamos pensamiento será, en todo caso, algo que se encontrará en el camino de la acción. Con lo cual el pensamiento no quedará negado o disminuído, sino englobado y justificado en su verdadera existencia. En cierto modo, pues, el pensamiento es lo que resulta cuando la acción se desarrolla; la idea permanece en el interior mismo de la acción, la cual consigue de este modo superar y unificar la teoría y la práctica". "Esta filosofía de la acción representa la necesaria síntesis de todas las contradicciones entre el pensamiento y la vida, entre la idea y la realidad en que se

ha debatido el pensamiento moderno". Aquí notamos cómo las características de la acción responden a lo que en términos generales hemos venido sobreentendiendo por pensamiento, a saber, un principio unificador, comprensivo o integrador de nuestra vida total que es el único capaz de dar sentido a todos los procesos o formas de la vida humana.

Maritain, a pesar de su posición definida en la corriente de la filosofía tradicional, se acerca a la idea de un pensar integral en su doctrina sobre el personalismo cristiano. En efecto, dice que sólo por este camino se podrá "superar la interna dificultad del idealismo moderno y, a la vez, ampliar el campo del saber, que de este modo integrará en su unidad no sólo la ciencia y la filosofía, sino además, la sabiduría, tal como fue definida y concebida por San Agustín. En rigor, la cuestión del saber es cualquier cosa menos un problema puramente técnico y está en el corazón mismo de la reforma del hombre". —Podríamos decir que Maritain está próximo a descubrir el pensamiento integrador— como situado en el centro de ese inmenso arco de medio punto de extensión infinita que se apoya, de un lado, en la ciencia y del otro, en la sabiduría y en ello radica su grandeza y su miseria, lo primero, por ser ciencia, lo segundo por ser sabiduría. El concepto de sabiduría, tal como lo entendería San Agustín es una manifestación desbordante de caridad, de amor, de ciencia infusa. "Esta suprema sabiduría conquista todo, se apropia de todo, todo lo arrastra en su corriente universal: los despojos de los egipcios, todos los tesoros de los filósofos". Se trata, en mi entender, de una fuerza que abraza y comprende no solamente las cosas propias de la más alta especulación mística, sino las cosas del hombre y de la naturaleza. Es la suma comprensión, el sumo saber, *sub specie aeternitatis*.

El filósofo español contemporáneo Xavier Zubiri también ronda en torno a un modo de pensar, anterior al conocer típicamente racional. La ontología de Zubiri parece

encaminada a buscar un concepto del ser que no sea ni la aplicación del concepto tradicional a todos los entes que se vayan descubriendo, ni tampoco la destrucción del concepto tradicional, para hallar otra determinación que sustituya al "es", sino al descubrimiento de una nueva *RATIO ENTIS*, una *RATIO* anterior al concepto y dentro de la cual el concepto mismo adquiera sentido. Por eso escribe que "no sólo el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma del ente" (*Historia, Naturaleza, Dios*).¹ Con lo cual la "dialéctica del ser no es simplemente aplicación o ampliación de una idea del ser a diversas regiones del ente, sino progresiva constitución del *ámbito mismo del ser* posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones, que obligan a rehacer *AB INITIO* el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior (op. cit., p. 449).

-
1. Hay una nota aclaratoria en relación con la *RATIO*, puesta al pie de la página 449, op. cit., que define todavía más la inquietud intelectual de Zubiri por buscar un concepto amplio que recoja mejor su preocupación, dice así: "Entiendo aquí por *RATIO* algo interior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión. En cierto modo, podría, de momento, tomarse como equivalente de "sentido". Preferiría, sin embargo, llamarle idea, siempre que se distinga de ella el concepto. El concepto es la noción que elaboramos al considerar la cosa dentro de una cierta *RATIO*, sentido o idea". Con esta nota vemos que Zubiri se aproxima cada vez más al concepto de pensamiento como "razón" (*RATIO ENTIS*), o mejor, como "sentido" comprensivo que cobije a todos los entes, aun cuando no sean cosas, como en el caso del hombre y a todo lo que es del hombre en su ser externo, lo mismo que en su ser interno. Este sentido comprensivo o integrador de su nueva ontología se aproxima a lo que hasta aquí hemos entendido por pensamiento.

CAPITULO III

TEORIA DE LOS OBJETOS

En relación con los problemas que plantea la teoría de los objetos es bueno citar las etimologías que, si bien no aclaran por sí mismas su sentido, pueden a veces señalarlos ciertas pistas muy sugerentes. Objeto significa originalmente lo que yace delante de los ojos, en actitud defensiva u ofensiva y hasta como motivo de inspiración de pensamiento o de sentimientos. De donde podemos partir para ver en el objeto, como dice el diccionario, una materia de conocimiento, de sensibilidad, de sentimiento o, dicho en términos más generales, materia para que el sujeto actúe y se realice en orden a sus diversos fines, según sea la naturaleza del objeto, ya que éste es, a la vez, fin o término de nuestros intentos o acciones.

La etimología de la palabra sujeto se refiere al asunto o materia de lo que se habla o escribe, o a la persona, como cuando decían los médicos de antaño, refiriéndose a un paciente desahuciado, "ya no hay sujeto"; al espíritu humano por contraposición al mundo externo; el ser que se arraiga en sí mismo, que se aferra a su propia identidad personal para desde ella ver la realidad externa, objetiva, en cuanto distinta de sí misma o, si se quiere, opuesta a su ser inicialmente.

Como muy bien puede verse, ya las mismas etimologías o significados primitivos de las palabras "objeto" y "sujeto" tienden, de un lado, al enfrentamiento de los contenidos de ambas, a una cierta actitud hostil entre el sujeto y el mundo, como si ellas recogieran la primera actitud de asombro, de temor y de defensa del hombre primitivo, y del otro lado, el afincamiento del hombre en sí mismo, la toma de posesión de sus poderes, de su capacidad de acción y de reacción, en una palabra, de posibilidades de imperio y de dominio sobre sí mismo y sobre el mundo y los objetos de su contorno o circunstancia.

Más allá de estas primeras precisiones los significados nos llevan a pensar en los aspectos, no sólo inofensivos de los objetos, sino alentadores e inspiradores, de tal modo que el sujeto ya no necesita situarse ante ellos en actitud desconfiada u hostil, con las armas defensivas de su integridad al alcance de la mano, sino en actitud confiada y más bien como en la esperanza de alcanzar algún bien para sí mediante el comercio frecuente con la realidad objetiva.

Todos estos enfoques y otros más ricos y profundos se abren en la perspectiva de un estudio que cada vez tiende a lograr mayores precisiones y que hoy se conoce con el nombre de teoría de los objetos. Es posible que al echar un vistazo sobre los problemas que toca, muy variados por los puntos de vista que pueden adoptarse, podamos ver las posibilidades de un enfoque revelador que nos permita acercarnos a una visión integradora de todos y cada uno de los elementos en juego, dentro de la cual cobre cada vez mayor sentido la unidad englobante e integradora que subyace en todos los procesos de la vida humana. La teoría de los objetos, a pesar de los distintos sentidos dados al término "objeto", bien sea en la filosofía escolástica, bien en la filosofía moderna o en las corrientes propias del siglo veinte, implica muchas determinaciones fundamentales que, lejos de simplificar la univocidad del término parecen comprometerlo a la

luz de diversas disciplinas. Por otra parte, el término "objeto" no significa siempre, ni mucho menos, representación intelectual, racional; hay objetos reales, pudiendo éstos ser de naturaleza física o psíquica, siendo las notas de los primeros la espacialidad y la temporalidad y las de los segundos la inespacialidad y la atemporalidad. Hay objetos reales inespaciales e intemporales; los valores son objetos cuya entidad consiste en valer y no en ser, dándose valores de todo tipo, desde los materiales hasta los espirituales: valores morales, valores estéticos, valores jurídicos, etc.; los objetos metafísicos cuyo ser consiste en ser en sí y en ser en sí y por sí. La pregunta que salta de inmediato en presencia de tanta variedad de "objetos" se refiere al modo de captarlos o de percatarnos de su presencia, porque está claro que en unos casos es al conocimiento al que corresponde su identificación, pero hay otros en los que no basta el conocimiento, como es el caso de los objetos reales de naturaleza física sino que es indispensable la intuición sensible, y aun para los objetos reales psíquicos que sólo acusan su presencia por medio del compuesto psicofísico del hombre. En el caso de los valores su objetividad no cae en el dominio del conocimiento, sino en forma secundaria; su percepción se alcanza por medio de una peculiar forma de intuir los contenidos valiosos, así vemos la conducta que sigue el sujeto humano en relación con los valores morales y estéticos.

Estamos en presencia de la teoría de los objetos que no va más allá de las definiciones de los objetos, pero esto no quiere decir que no podamos desligar la teoría de los objetos de la teoría del conocimiento. Porque empezando por la definición del objeto del conocimiento, como aquello que es conocido, no podemos dejar de ver en este proceso una asimilación del objeto por el sujeto. Saber es pasar a ser, en cierto modo, lo conocido, asimilarse su contenido hasta el punto de que llegue a formar parte de nuestro ser. En tal caso el conocimiento ya no aparece como un simple

proceso intencional o de contemplación desinteresada. El verdadero saber como asimilación es un proceso que afecta al ser total del hombre. Con ello queremos decir que no es una sola potencia, la potencia cognoscitiva, la que se actualiza, para usar la terminología del mismo Aristóteles, sino que es el ser total del hombre que se moviliza para hacer del conocimiento un proceso que deje el mayor aprovechamiento para el incremento del hombre y no sólo de la inteligencia. Ahora bien, si esto ocurre en el campo del conocimiento propiamente dicho, qué no hemos de decir refiriéndonos al campo de los valores donde es tan relativa la participación intelectual del sujeto.

Efectivamente, la estimación es un modo peculiar de actuar del sujeto para captar la belleza, el bien o la utilidad de los valores materiales, morales y estéticos; ese modo consiste en que, utilizando las noticias de orden intelectual que sean necesarias para la mejor captación del valor, todas las demás posibilidades de que dispone el sujeto se aprestan para captar el valor encerrado en el objeto, si no en su totalidad al menos en su mayor parte. De tal modo que en la percepción del valor se da un proceso eminentemente activo en el que interviene la totalidad de nuestro ser, a veces, como en el caso de la proyección sentimental, alimentando el objeto con nuestra propia afectividad, a veces utilizando de manera muy destacada nuestra capacidad idealizadora, como ocurre en las artes del espacio; otras veces disponiéndonos casi pasivamente para recibir en forma gratuita el don extraordinario de la belleza que se nos ofrece en el espectáculo del universo, o finalmente, por medio de un proceso cordial que nos lleva a vincularnos al destino de nuestros semejantes para construir, desde el amor, toda una escala de valores morales cuyo último sentido se pierde en las posibilidades ilimitadas de desarrollo de nuestro ser.

En todos y cada uno de los casos indicados vemos que es indispensable partir del supuesto de una acción engloban-

te del pensamiento en cuanto principio comprensivo que está a la vez en cada modo de captación y que coordina y unifica, como sujeto de atribución de todos los procesos descritos, el conjunto de las actividades con miras a la realización o actualización del todo personal.

Estas apreciaciones se corroboran por la recíproca funcionalidad del sujeto y el objeto. Ocurre que, tanto desde el punto de vista lógico y gnosológico, como desde el punto de vista ontológico y axiológico no se comprende el objeto si no es por correlación con el sujeto. Desde el punto de vista psicológico el sujeto psicofísico se nos muestra en toda la riqueza y variedad de elementos que lo constituyen en cuanto desarrolla una serie de procesos que culminan en la vivencia del objeto, después de ser captado por la razón, el sentimiento, la voluntad, el apetito o algún otro tipo de función trascendente que opere en nosotros para la apercepción de los objetos metafísicos.

Si no partimos del supuesto de un principio coordinador de nuestra vida psíquica, mental y espiritual nos encontramos con un dislocamiento total de las funciones o una absorción de las mismas por la acción imperialista de una de ellas, como ocurre en el supuesto del panlogismo, del panemotivismo o del panvoluntarismo. Estos errores, todavía hoy defendidos por algunos autores, destruyen la unidad del sujeto humano, desarticulando lo que en la realidad de la vida aparece intrínsecamente relacionado. Por todo lo cual concluimos estas apreciaciones en torno a la teoría de los objetos afirmando que su debida interpretación debe ser referida a una noción del sujeto que empiece por reconocer en él la multiplicidad de los factores que lo constituyen y operan en cada acto, a manera de constelaciones psíquicas, bajo la ley de la unidad esencial del todo humano. De parte del objeto habría que agregar que no existe en la realidad el objeto como mera representación, tal como lo pretenden la teoría fenomenalista, o bien como mera existencia, reali-

dad espacial o existencial, como lo sostienen el realismo y el existencialismo, respectivamente. El objeto es, en último término, una totalidad como la del sujeto, en la que existe un centro de referencia, un principio de orden, de unidad, de vida y de conciencia, según su naturaleza, que acusa su presencia en la objetividad y que es lo que en definitiva da carácter propio al objeto y sentido a su captación. La comprensión de estos elementos en la unidad del objeto y la comprensión de estos elementos en la unidad del sujeto deben armonizarse entre sí en una síntesis superior de comprensión y de sentido, que es lo que en definitiva aquí tratamos de esclarecer.

CAPITULO IV

TEORIAS PSICOLOGICAS Y FILOSOFICAS DEL PENSAMIENTO

1 . SU ORIGEN Y DESARROLLO

En la tradición filosófica encontramos varios términos que se vienen utilizando desde antiguo que, por estar relacionadas con el pensamiento, es bueno revisar. Estas palabras designan actividades psicológicas que están en el origen del pensamiento o del conocimiento, según se trate de una explicación genética propiamente dicha del pensamiento o de un análisis de los elementos constitutivos del conocimiento. Me refiero a las representaciones como aprehensiones de los objetos, sean estos objetos sensibles (imágenes), conceptuales, eidéticos, afectivos, volitivos, estéticos, etc., involucrando tanto el contenido como el acto mismo de la aprehensión. Los términos empleados son: fantasía, referida a la representación sensible y a la representación intelectual, este es el sentido aristotélico; impresión, en el sentido estoico, como representación directa o indirecta; presentación de un objeto intencional, en el sentido de representación sensible o intelectual, *representatio*, como decían los escolásticos; o bien *phantasma*, la expresión es también escolástica, es decir, reproducción en la conciencia de percep-

ciones anteriores combinadas de varios modos; imaginación, en el sentido cartesiano; aprehensión sensible, distinta de lo conceptual, en el sentido de Spinoza; percepción en el sentido de Leibniz; idea en el sentido de Locke, Hume y algunos ideólogos; aprehensión general, que puede ser intuitiva, conceptual o ideal, en Kant; representación como forma del mundo de los objetos, como manifestación de la Voluntad, en el sentido de Schopenhauer. En todos estos casos se recoge la idea general que involucra varios sentidos y que podríamos aceptar como la presencia del objeto en el sujeto captada por medio de la representación. Esta se elabora según los casos, con el predominio de una forma determinada preponderantemente sensible, intelectual, volitiva o afectiva, pero con la participación activa de todas las formas de captación del sujeto. De aquí la imposibilidad de adscribir en forma definitiva la representación a las formas exclusivamente intelectuales del pensamiento, como ha sido habitual en la tradición filosófica occidental.

El paso inmediato en la elaboración del pensamiento lo constituye el fenómeno de la asociación. Se entiende por asociacionismo psicológico el que se funda en las leyes clásicas de la asociación por semejanza, contigüidad y contraste, ampliadas con leyes complementarias como la frecuencia, la simultaneidad, la intensidad, etc. Este asociacionismo pretende limitarse a una descripción de las conexiones entre procesos mentales, pero se da otro tipo de asociacionismo filosófico que se ha contrapuesto con frecuencia al estructuralismo y al totalismo, de los que hablaremos más adelante. Sostiene este tipo de asociacionismo (podemos denominarlo atómico) "que los fenómenos de la naturaleza imponen un cierto orden a nuestras sensaciones; este orden se reflejaría en las ideas, y los principios más indestructibles de él cristalizarían en leyes empíricas de asociación entre nuestras ideas" (Cfr. J. Dwelshauvers. *Tratado de Psicología*. Gustavo Gil, editor. Barcelona, 1930, ps. 593-94).

El asociacionismo resulta de todo punto insostenible desde el momento en que es posible constatar la existencia de una fuerza directora de nuestra vida psíquica, sea ésta el pensamiento o cualesquiera otras fuerzas determinantes que acaban por imprimir un sesgo peculiar a la conducta, capacitándonos para actuar y reaccionar en presencia de los cuadros o complejos dados por un proceso meramente asociativo.

Para superar el sensualismo y el atomismo asociacionista se ha propuesto el estructuralismo y la teoría de la forma

Esta teoría sostiene que no es posible constatar la existencia de elementos independientes capaces de actuar por sí mismos, sino que, por el contrario, siempre estamos en presencia de un trasfondo psíquico al que es necesario referir toda sensación. De esta manera es posible explicar todos nuestros hechos de conciencia a partir de un supuesto preexistente, lo que significa una relación de elementos previamente estructurados.

De este modo observamos que el niño empieza por captar esas complejas realidades en lo que pudiéramos llamar la expresión de los seres, o sea las cualidades de los objetos y de las personas. A esta noción de estructura corresponde también la de forma. En la realidad se dan los elementos atómicos, similares entre sí, somos nosotros los que vemos las cosas y las personas mediante una determinada capacidad interpretativa o figurativa. Sin forma no es posible percibir nada; podríamos decir que la forma es la que nos revela la estructura de la realidad, siendo ella misma un devenir de la estructura. Sin embargo, no debemos ir demasiado lejos al utilizar estas nociones elementales o primordiales, para no caer en un estructuralismo inaplicable por su vaguedad o excesiva generalidad.

Ahora bien, la totalidad de la estructura psíquica presupone la existencia de elementos atómicos, si bien actuan-

do éstos dentro de determinadas condiciones limitativas de su función, lo mismo que las cualidades de forma que dan origen a los valores. También existe una relación entre los miembros de los complejos psíquicos que actúa en virtud de la reciprocidad solidaria que se dan entre sí, dicha solidaridad se torna significativa en los llamados valores creados por el hombre y que adquieren forma merced a su despliegue temporal, como en las denominadas artes del tiempo, lo mismo que en las estructuras dadas en la experiencia interna del sujeto.

Llegamos así a situarnos en el punto en que la teoría de la estructura desemboca en el problema de la comprensión. Porque al superar el atomismo asociacionista por la forma descubrimos que se dan y pueden darse complejos riquísimos de estructuras formales tanto en la realidad externa, donde culmina el proceso de la creación de los valores, como en la interna donde no se agota nunca la actividad del espíritu. Sin embargo, no se trata aquí de dos sistemas estructurales superpuestos o simplemente correlacionados por el sujeto, sino, por el contrario, es un solo proceso que engloba dentro de una unidad todas las estructuras subyacentes y actuantes hasta lograr constituir este cosmos de nuestra vida psíquica en el que el todo es la referencia última que condiciona el sentido, el valor y la razón de ser del conjunto humano, dotado de unidad personal y de trascendencia.

Al esclarecimiento de este punto tan importante se dirigen las investigaciones psicológicas que han dado por resultado la teoría de la síntesis mental. Ya no hay la posibilidad de seguir sosteniendo la existencia de elementos. Según esta teoría el menor fenómeno psicológico resulta ser un todo complejo que se presenta siempre como una realidad estructurada de alguna manera. Es en este sentido que se ha dicho que "el hecho mental es ALGUNA OTRA COSA MAS que la mera suma o una combinación cualquie-

ra de pretendidos elementos que se revelan mediante el análisis". En realidad se trata de una verdadera síntesis.

El carácter propio de esta síntesis se descubre cuando vemos la cohesión, la coincidencia entre todos sus procesos, la interpenetración, como dicen los psicólogos. Por eso la explicación de cualquier complejo psicológico exige la reducción de la parte al todo, es decir, a la síntesis total. Sin embargo, no quedaría bien explicado el conjunto de los procesos si no interpretamos la síntesis mental como un modo de darse la actividad del sujeto que rige las varias manifestaciones de nuestra vida espiritual.

Por lo que hace a nuestro propósito, podríamos agregar algunos detalles que completan la teoría de la síntesis mental a partir de la teoría de los todos de Husserl. Este filósofo distingue diversos tipos de totalidades situados entre los meros agregados y las estructuras que son "lo-no independiente, lo que no puede subsistir por sí mismo". El tema adquiere una especial lucidez en la obra de Othmar Spann cuando habla de la personalidad donde ve la más pura manifestación del todo, porque en ella cada una de las partes se comprende exclusivamente en función del todo.

Al final de estas observaciones sobre estructuralismo y síntesis se hace necesario tratar de situar los hechos en su verdadera perspectiva para no dar en generalidades vagas imprevisibles. El hecho es que asociamos las ideas, las representaciones porque la idea o representación simple atómica es ya un conglomerado o síntesis dinámica, viva que tiende a ampliarse en virtud de su propio dinamismo vital bajo la acción de un principio latente que la impulsa a superarse para poder ofrecer al sujeto los elementos que éste necesita para su propia y total expansión vital y mental. Siendo esto así se comprende que el complejo resultante de la expansión de las representaciones simples, que en el fondo no son simples sino complejas y muy complejas, resulte en un todo

mucho más orgánico en virtud de las relaciones que el sujeto o el yo establece originalmente, al margen de las llamadas leyes mecánicas de la asociación. Del conjunto de estructuras menos complejas se forman estructuras más complejas impuestas por los procesos orgánicos, por la organización de los procesos materiales o fenómenos físicos y por la idiosincrasia del sujeto que actúa siempre movido por una dinámica interior de unidad o de integración. De aquí que la noción de síntesis estructural o de estructuras sintetizantes, recoge mejor las ideas anteriormente expresadas en el sentido de que la simple estructura aclara sólo una zona de los procesos totales y no puede por sí misma explicar las síntesis. Es necesario tener presente un hecho muy importante que varía notablemente la perspectiva estática en que se presentan las estructuras psíquicas, se trata de las estructuras dinámicas que son el resultado de un desarrollo temporal. En este caso la temporalidad aparece como una dimensión fundamental que se integra plenamente en las estructuras, produciendo la vivencia *sui generis* que es el valor, propio de la dimensión psico-espiritual del hombre, cuya objetivación constituye la cultura. De esta manera podemos decir que estamos en presencia de un mayor ensanchamiento del círculo que engloba las estructuras y que debe quedar subsumido en una síntesis superior o suprema, única que puede dar cuenta de la unidad total del hombre, tanto en su constitución somático-biológica, como en sus manifestaciones psíquicas y espirituales. Una última precisión sobre la noción de síntesis proviene del campo de la ontología formal que, partiendo de la noción de los todos, con base en la doctrina de Husserl, concluye en la afirmación de la personalidad donde la noción del todo se confunde con la de una síntesis viviente, a manera de categoría suprema. La personalidad aparece en esta teoría como un principio integrador del todo que trasciende las partes y en cada momento las supera, lo que equivale a la postulación

de un sujeto individual de la actividad psíquica, tal como lo establece la teoría de la síntesis.

En cada etapa recorrida por la psicología y la filosofía, como aquí las he descrito, se nota claramente un mayor acercamiento a la comprensión del origen y del proceso de la vida mental como una manifestación del pensamiento identificado con esa realidad total que es el sujeto. Ahora que este sujeto actúa como punto de referencia o centro sobre el cual converge todo tipo de relación de estructuras y les da sentido, a la vez que se actualiza a sí mismo en el proceso, como realidad última de la que pende el sentido de las partes, de las estructuras mínimas, así como de las grandes síntesis y del todo unitario que cobra conciencia de sí en la persona, síntesis de síntesis. Con todo no puede decirse de ella que sea en ningún momento el acto supremo de la síntesis total, pues ella sigue en proceso de desarrollo en el tiempo, pero siendo en cada momento la unidad suprema de su pasado. De tal modo, pues, que el pensamiento vuelve sobre sí en cada instante, constituyendo la única realidad plena, total del sujeto, en la que el hombre se autodefine como hombre.

CAPITULO V

EL SER DEL HOMBRE

El ámbito del ser es el ámbito del hombre que se extiende y llega allí donde llega el hombre. En principio, el ser no aparece sino allí donde se manifiesta el hombre total, bien sea en su dimensión racional, que es la que ha acaparado tradicionalmente el ser del hombre como tal, sino en las otras dimensiones no racionales, pero reales, a que constantemente nos estamos refiriendo. De aquí las varias respuestas que en el transcurso del vivir individual puedan darse en torno al ser y que en efecto han ido surgiendo de un modo reflexivo y metódico. Tales son las afirmaciones tradicionales que identifican al ser con la esencia o con la existencia o bien la respuesta de tipo irracional que lo identifican con la voluntad y la acción; también cabe la postura que identifica al ser con la idea, dentro de un inmanentismo absoluto y la que desemboca en un crudo realismo de tipo materialista.

Las posturas anteriores en torno al ser implican o comprometen todas las diversas formas del ser y del vivir humano. Es absurdo tratar de comprender el ser y sus modalidades fuera del ámbito de la realidad total que es el hombre. De tal modo que, en principio, podríamos decir que el

ser se da sólo en cuanto el hombre se percata de sí mismo, se manifiesta a sí mismo, se realiza a sí mismo y se comprende a sí mismo como una totalidad viviente, dinámica, trascendente y globalizante. Todo cuanto podamos decir del ser depende de lo que podamos afirmar de cada uno de estos aspectos del ser humano y de su totalidad. Sólo así podemos situar el ser en la perspectiva del pensar integrador propio de nuestro ser de hombres.

Para una mejor interpretación de nuestro pensamiento conviene tratar por separado cada uno de los aspectos a que ha solido vincularse el pensar. Ello nos permitirá elevarnos a la consideración final del conjunto de los problemas que se plantean y de su posible solución.

Tomemos, pues, las varias nociones del ser como esencia, como existencia, como voluntad (libertad), como amor y afectividad. En el primer caso y tomando en conjunto las diversas acepciones del término desde el punto de vista de las diversas escuelas y filósofos, la esencia es lo que la mirada inteligente descubre como responsable del ser de algo, como trasfondo último en el cual radica lo que hace que el ser sea, el núcleo que alimenta la vida o la existencia de los seres, la razón oculta que yace latente, pero necesariamente dada, para que se produzca la realidad efectiva y presente.

Ahora bien, la comprensión de la esencia como raíz, fundamento, núcleo cardinal, conjunto de los predicamentos o modos fundamentales del ser de algo no puede ser adscrita única y exclusivamente a la visión noética o racional. Así cuando la cosa se nos manifiesta como un ente activo la esencia vendrá a subrayar lo que hace que la cosa sea activa, si la realidad singular se nos manifiesta como algo bello, la esencia de lo bello será aquello que hace que algo sea bello, si se trata de una cosa buena, su esencia será lo que hace que el ser de la cosa sea bueno; si es el caso de una cosa que es amable, es porque en su fondo hay algo por lo que es amable y, finalmente, el reconocimiento de dicho

fondo primordial como tal se da como verdadero porque, efectivamente, la razón ve muy claramente que se da dicha esencia. De manera que la constatación última de la esencia como objeto de conocimiento no es más que uno de los aspectos en que se nos da dicha esencia, quizá el menos característico de todos. Diríamos, pues, que la captación global del pensamiento es la única que nos dice lo que es la esencia, aun cuando no la defina, ni la comprenda en términos definitorios. Es, diríamos, en la esencia total del ser esencial de cada cosa que podemos captar el verdadero sentido de la esencia, pero este "sentido" ya no es el sentido meramente racional al cual se ha querido reducir, por lo que todas las definiciones de la esencia adolecen de simplismo y por ello de incompreensión. De aquí el enorme error de dividir, yo diría, de descuartizar la esencia, según los casos, en QUIDDIDAD, en consistencia, en naturaleza, en verdad y en valor, con lo que se escapa o volatiliza eso que hace de la esencia una esencia, su ser propio que está en todas y en cada una de las cualidades subrayadas, reduciéndolas a unidad; esa unidad que es, precisamente, la unidad primera del ser: la esencia.

La noción del ser como existencia implica todos los problemas de la mayor parte de las escuelas filosóficas contemporáneas que en buena parte arrancan ya de la filosofía tradicional. La filosofía escolástica adoptó dos posiciones en relación con el problema de la existencia muy conocidas ambas, la de los que establecían una distinción real y la de los que establecían una distinción racional. En el primer caso, la existencia no procede de la esencia, sino que ella tiene un ser real y si se quiere una esencia propia. En el segundo caso la existencia está involucrada o absorbida por la esencia, supone la esencia.

En la filosofía moderna la existencia ha ido desplazando a la esencia por la importancia cada vez mayor que

se le ha dado al trasladar la cuestión del campo de la ontología general al campo de la ontología humana. Se ha dicho que la división aristotélica del ser en esencia y existencia presupone la estabilidad del ser objetivo o de la cosa, ya que sólo partiendo de este supuesto se puede pensar en una esencia, sustancia o haber de la cosa, en una NATURA constante e inteligible y en una existencia por separado de la cosa, como acto de dicha esencia o bien como forma dotada de esencia propia. Pero esto se refiere a la realidad de los objetos y no a la realidad del ser humano en el cual la existencia no puede concebirse ni como acto de una sustancia o esencia dada, ni tampoco como una existencia, sino del existir mismo que no se puede captar en las formas del conocimiento conceptual, sino en la experiencia del vivir, una experiencia que se caracteriza de distinto modo según sean los autores y las corrientes que la sustentan. Así en Kierkegaard el existente —no la existencia— consiste en la pura libertad de elección, en una decisión de la voluntad, en Dilthey en la temporalidad, en Bergson en la vida y en Ortega en la vida humana. Para Heidegger el existir aparece o se da en el ámbito del estar ahí o del estar peculiar del hombre. Esta existencia no es ya, sino que está en camino al ser, es un poder-ser; su esencia pura consiste en que se posee a sí misma como lo más suyo. “La existencia es la pura expresión del ser de este ente”. En otras palabras existencia es la realidad que tan sólo se puede comprender de la propia existencia. En el caso del hombre resulta, pues, que su ser es definido por la existencia, y, a la vez, la existencia es la condición ontológica del ser de todos los seres. La existencia implica la esencia, siendo ésta, a su vez, un modo peculiar de existir. El pensamiento mismo no sería otra cosa que un modo de darse el existente, el existente hecho pensamiento o existiendo como tal. Para Jaspers la existencia nunca se alcanza, pues su término sería una objetividad, una cosa terminada o hecha, lo que destruiría el carácter propia-

mente existencial del existir. “Por eso el análisis de la existencia se agota en sí mismo”.

En vista de lo dicho anteriormente podemos afirmar que si en el plano de la esencia resulta imprescindible llegar a una comprensión por medio del pensamiento, tratándose de la existencia esta comprensión es imperativa porque la existencia no alude a un marco o ámbito inteligible, dado en virtud de una representación ideal, sino que, muy por el contrario, la realidad existencial toma al hombre de carne y hueso y lo compromete integralmente en su noción. El hombre total es el hombre existente que no se manifiesta como escindido, atomizado, descuartizado en segmentos, en estructuras, en fases o en momentos, sino en la unidad de su existencia temporal. Por eso no parece acertado tratar de captar la existencia como libertad, decisión o voluntad, a la manera de Kierkegaard, aun cuando la libertad presente uno de los aspectos más característicos del ser del hombre, pues se trata tan sólo de un aspecto entre muchos otros que constituyen la red o el tejido de la existencia. Con el mismo derecho podríamos caracterizarlo como aquel “sentimiento trágico” de que tan elocuentemente trata Unamuno en su ensayo del mismo nombre, como vida histórica constitutiva de la existencia humana, como vida que asciende a su grado supremo en virtud de la interrelación que se establece entre el yo y su circunstancia, (Ortega), y así, hasta llegar a la visión personalista de la existencia humana en la que se conjugan los diversos puntos de vista para integrar un existencialismo que describa al hombre como un proyecto que se realiza en la libertad, aprovechando tanto el aporte intelectual como el subjetivo y su condición de ser encarnado, y, por lo mismo, influido por las coordenadas espacio-temporales.

Esencia y existencia no son, en el fondo, sino dos perspectivas dentro de las cuales el pensamiento trata de comprender el ser en general, pero sobre todo, el ser del

hombre concreto. El análisis acaba por separar lo que en la realidad no existe separado, pues lo único que pre-existe a todo análisis es la cosa o el hombre. Este análisis metódicamente sostenido ha permitido un acercamiento progresivo del pensamiento al ser, a los seres y al hombre, bien dentro de las perspectivas verticales del análisis ontológico, bien a la luz del análisis horizontal que nos ofrecen los diversos existencialismos. Un nuevo punto de vista debe proporcionarnos una perspectiva superior desde donde podamos apreciar globalmente la realidad del ser y de los seres.

CAPITULO VI

EL PENSAMIENTO Y LA COMPRENSION DE LOS SERES

1 . LOS SERES MATERIALES

Los seres materiales comprenden: los seres espacio-temporales, los no espaciales pero sí temporales, ambos dotados de realidad puramente física, los seres naturales y los artificiales.

En un principio los filósofos presocráticos identificaban la materia con el principio del mundo, con el elemento primordial constitutivo de las cosas, aquello de lo cual están hechas y que a la vez constituye todo su ser; tal era el agua para Tales, el aire para Anaxímenes, la tierra para Empédocles y el fuego para Heráclito, si bien Empédocles reúne los cuatro elementos y los somete al influjo de dos principios metafísicos, el amor y la discordia.

Posteriormente, Platón elabora un nuevo concepto de la materia como receptáculo de las formas, como nuevo elemento pasivo fecundado por el elemento dinámico que es la forma, dándose desde el comienzo del mundo, eternamente dos principios: la materia y la idea.

Aristóteles elabora su teoría hilemórfica partiendo de estos conceptos platónicos. Según él, toda realidad está

constituida por dos elementos, la materia y la forma, siendo la forma el principio determinativo que actualiza la materia dotándola de inteligibilidades, de existencia, de poder activo y de perfección.

Durante la Edad Media se tiende a dar universalidad a la materia, sobre todo esta es la tesis de los árabes. La materia es una y se admite además, que lejos de ser principio de mal, es buena en cuanto es una criatura de Dios, dotada de inteligibilidad, explicándose el mal como un uso indebido del bien o de las criaturas.

La materia pura sería definida como la pura posibilidad de recibir formas. En oposición a los sustentadores de esta doctrina, se objeta que la materia no puede estar de suyo desprovista de forma, ser pura potencialidad, ello sería reducirla a una nada ininteligible. La materia es una potencialidad real y por lo tanto puede ser considerada como el término de un acto creador de Dios y el substrato de toda criatura, sea sensible o espiritual. Esta es la concepción de Duns Escoto, que se opone a la de Tomás de Aquino, el cual no admite la universalidad ni la inteligibilidad de la materia.

Ahora bien, partiendo de la concepción escotista de la materia, al admitir que ella está dotada de su propio principio de explicación, de inteligibilidad real, no hay dificultad en que se la tomen como objeto de una consideración separada. De este modo se plantea la posibilidad de una ciencia de la realidad material. Llegamos así a la zona en que se debate la ciencia moderna como visión matemática de la realidad física y materialista que sólo reconoce existencia a la materia, tal como la defienden algunos representantes de las ciencias de la naturaleza.

En relación con los seres materiales, sean los espaciotemporales, caracterizados por su masa, su duración y sus movimientos, o los que parecen situarse en el límite entre la masa y la energía pura, la consideración puramente inte-

lectual o científica no cabe duda que ha logrado resultados espectaculares, sin embargo, cabría preguntarse si la comprensión del ser material termina con la visión intelectual, de tipo científico y ontológico o si es posible esperar algo más de una compenetración emotiva, cordial y volitiva de esa misma realidad. En principio no es posible rechazar el hecho de que si no fuera por la materialidad de nuestro cuerpo nos veríamos imposibilitados para tratar científicamente con el mundo material. Ahora bien, este trato está sujeto a la experiencia, es decir, al hecho de que el sujeto se percata de la materialidad de los objetos físicos por intermedio de la vivencia de su propia materialidad y no, como se pretende, mediante la pura objetividad del concepto. Experimentar es vivir la materialidad del objeto en la nuestra, hacerse cargo de la vivencia del frío o del calor (temperatura), del peso, de la mensurabilidad, de la densidad, del volumen, en una palabra, de todas y cada una de las características de lo corpóreo y material que previamente se da en nosotros. De tal modo que en toda experiencia científica se presupone la vivencia de la materialidad dada en nuestro propio "soma" o siquiera, al través de él. Quiere esto decir que la definición de la materia, por científica que sea, es apenas un aspecto de la misma, como lo fue antes la definición de tipo filosófico. Por ello es posible representársela no sólo como receptáculo pasivo de las formas, como entidad disminuida pero real, como sujeto de la cantidad y del movimiento cósmico, sino también como síntesis compleja de factores entre los cuales anida el germen de la vida biológica y espiritual superando la visión estrecha de todo materialismo mecanicista. ¿Si la materia en su fase dinámica puede resolverse en energía radiante, no quiere ello decir que en el fondo la interpretación de la realidad física como materia, sin más, es una interpretación estrecha y muy pobre? ¿Por qué no tratar de verla a la luz de un pensamiento que abarque la realidad desde todos los ángu-

los posibles de captación, incluyendo nuevas estructuras de captación como son la voluntad y la simpatía, y, sobre todo, la comprensión integradora del pensamiento total? Esta nueva visión de lo material nos podría llevar a una nueva concepción del universo, de la vida y del espíritu, más amplia y por ello, capaz de permitirnos adelantar en la comprensión del cosmos sin el estorbo que supone, de una parte, el materialismo puro y de la otra el exclusivismo meramente científico, propio de los especialistas sumidos en el enfoque lineal y a veces puntual de su disciplina. No olvidemos que también la materia es bella y es buena como criatura de Dios, según dijeron de ella algunos filósofos, y en manera alguna causa de los males que padecemos, los cuales debemos explicar todavía en nuestro tiempo como consecuencia del mal uso que hacemos o podemos hacer de la materia y del cúmulo de energía y de vida que atesora.

Los seres naturales son aquellos que suponemos dotados de naturaleza propia. La palabra naturaleza la aplicamos aquí a los seres vivos pertenecientes al orden vegetal y animal. De ellos podemos decir que tienen una naturaleza material, que constan de una materia organizada. Pero esto no supone que los seres que constituyen el mundo físico no estén dotados también de naturaleza, por que el sentido primordial del término es el de principio o *FYSIS* constitutivo de la realidad total, aquello de donde emerge el ser o la vida, el fondo inagotable de donde constantemente brotan las yemas de las cosas. En tal sentido la naturaleza aparece como una, inagotable y eterna para el mundo griego.

En orden a la vida organizada la naturaleza puede interpretarse como la esencia y la propiedad característica de cada ser, en el sentido aristotélico, o bien como el principio unívoco que designa la realidad y toda realidad en cuanto principio y fin de sí misma. En el primer caso, tanto las plantas como los animales estarían dotados de un principio constitutivo que las hace ser y estar siendo, se trata de un

fondo o peculio propio de cada individuo que le permite alimentarse de sí mismo, de su potencialidad sustancial, y a la vez, permite la renovación constante del proceso de la vida orgánica. En este supuesto la naturaleza de los seres individuales está adscrita a la naturaleza en sentido general, pero su noción no supone la univocidad, la identidad de toda naturaleza. En el segundo caso, la naturaleza se toma en un sentido unívoco: no hay más que una naturaleza, sin distinción, de "arriba" y "abajo", sea mundanal o divina. Es la *NATURA SIVE DEUS* de Spinoza, eternamente una, en un inacabable despliegue de organización y de crecimiento, en el cual lo divino sale de sí y vuelve a sí, o se eleva hasta alcanzar la forma plena de sí mismo por el autoconocimiento, como en la doctrina de Hegel.

Desde un punto de vista no comprometido con el inmanentismo panteísta, ni con el trascendentalismo lógico, la naturaleza puede tomarse como una pura interpretación, como una manera de ver algo dado en la realidad desde el plano estrictamente humano. Se trata de una interpretación de ese algo desde nuestra propia naturaleza, por lo que aquella interpretación nos resulta "connatural", vale decir, muy nuestra, muy *SECUNDUM MODUM RECIPIENTIS*, como diría un escolástico.

Se ve claro que para llegar a establecer lo que es la naturaleza en sí misma considerada y la naturaleza peculiar de cada cosa (o ser), es necesario prescindir de la unilateralidad de las diversas formas del conocimiento, sea éste sensible, intelectual, axiológico o volitivo y determinarse a favor de la complejidad del pensamiento. Lo dicho basta para comprender la imposibilidad de seguir aplicando formas simples y atomizadoras a una realidad tan compleja. Sólo el pensamiento puede captar desde el "todo" los diversos aspectos que integran la naturaleza de los seres materiales.

2. LOS SERES ARTIFICIALES

Los seres artificiales son los creados por el hombre con fines meramente útiles, prácticos o con fines de satisfacción estética. En ambos casos estamos ante seres que indirectamente participan de la naturaleza por los elementos que el hombre toma de ella para su construcción o elaboración, pero que no son el resultado de la simple suma o agregado de tales elementos, sino que, para ser artificiales, necesitan participar del ser del hombre, de su talento manual, de su industria, habilidad o ingenio, y en los casos de las obras de arte propiamente dichas, de su inspiración artística.

En cada ser artificial el hombre utiliza la materia o las cosas materiales, la madera, el hierro, el cemento, la piedra, el mármol, el bronce, los colores, los sonidos, las palabras. Es un proceso muy complicado porque requiere hacer algo con algo; el hacer es un sacarse algo de sí mismo para dárselo a la materia y transformarla en algo nuevo, antes inexistente, para dotarla de un ser de artificio. Este proceso generalmente se designa como un hacer por mano o arte de hombre. Por arte de hombre o mejor, por mano de hombre; porque la mano es un órgano tan ágil, tan diestro, tan hábil, que antes que instrumento es una parte del hombre y como tal viene unida indisolublemente al ser total del hombre, de tal modo que si de ella decimos que es instrumento, también podemos decir y con más propiedad que es artista. En efecto, la mano es el artista, ella forma parte de la unidad humana del hombre artista y ella es la que produce cuando el artista produce, la que realiza la obra de arte, sea ésta meramente útil o bella, o ambas cosas a la vez.

Los seres artificiales, útiles o bellos, requieren de una participación del hombre como ser inteligente. Toda obra de arte o de artificio denota que está construida inteligentemente, magistralmente cuando en ella se ha puesto toda la sabiduría de la experiencia y de la teoría. En ello radica

precisamente el artificio o el ingenio. Pero también las cosas que son creadas por el hombre, sean mecánicas, industriales o artísticas, desde el momento que son producidas participan ya en alguna medida del ser del hombre, desde los instrumentos más rudimentarios y primitivos hasta la Novena Sinfonía de Beethoven. Quiere decir que además del toque de ingenio o de industria que cada objeto creado por el hombre supone, se dan en él también otros elementos irreductibles a su puro ser material que son como una presencia del ser total del creador o artífice que le comunica su vida interior ennobleciéndolo. Una tuerca hecha a mano, un alfiler, una aldaba dan ya testimonio del hombre, porque tienen algo del hombre que las hizo. Con más razón los objetos complicados, las estructuras ingeniosas, como puede serlo una máquina de precisión o una estructura mecánica para llevar al hombre a altas velocidades a las más apartadas regiones del universo.

Por eso resulta impracticable la simple división de las artes en artes mecánicas, industriales y artes bellas, si tal clasificación pretende basarse en un criterio estético; porque, ¿quién puede decir en qué momento de la producción del hombre los objetos que salen de sus manos empiezan a ser bellos, además de ser útiles? Basta con ojear un manual de arqueología artística para darse cuenta de que el hombre por lo general hermosea cuanto sale de sus manos, aún sin proponérselo; distraídamente va conformando las cosas con formas agradables; como sin quererlo el *homo faber* se nos revela como un *homo aestheticus* y lentamente va elevándose por el camino de las estructuras útiles hasta descubrir el arte propiamente bello.

Vemos, pues, que lo bello, lo verdadero y lo bueno, siquiera en la dimensión de lo útil, son tres categorías que van de la mano y aparecen unidas conformando el ser de las cosas creadas por el hombre. Como el hombre es una síntesis de síntesis, así también los objetos que salen de sus

manos. En ellos descubrimos esta maravillosa unidad del ser humano que vibra y resuena como la más compleja obra musical siendo a la vez un dechado de belleza, de plenitud y de unidad.

3 . LOS SERES INMATERIALES

Tratamos en esta parte de aquellos seres que se definen por su carencia de materia, pero que no son seres de naturaleza espiritual propiamente dicha. Tales serían los entes de razón, los seres matemáticos, los contenidos intelectuales o eidéticos, los valores subjetivos.

Entes de razón son aquellos cuya existencia pende de los actos de la razón, siendo esta existencia distinta de la existencia real por cuanto su ser no puede darse separado del pensar. Así los objetos matemáticos y los objetos lógicos son entes de esta clase. Los escolásticos solían decir que los entes de razón se dan con fundamento IN RE, en cuanto son ellos intencionales pero dependientes del ser de las cosas reales. Para otros filósofos el ser intencional es sólo intencional o lógico, sin ninguna referencia a la realidad extramental.

El sentido del término "intencional" (de in-tendere) tiene una rigurosa acepción intelectual o racional en cuanto se le usa para designar el acto de apuntar al objeto conceptual. Este es el uso tradicional usado desde los tiempos de Santo Tomás (INTENTIO INTELLECTIVA de los escolásticos posteriores). En estos casos los entes de razón serían los objetos hacia los cuales tiende el sujeto, considerado como sujeto racional. De modo que podríamos distinguir en el proceso de esta intencionalidad tres elementos, el sujeto o razón, el objeto término de la tendencia racional y la tendencia o intención propiamente dicha, sobreentendiéndose que aquí el objeto no es la cosa real sino la realidad en

cuanto conocida. Todos estos elementos se integran dentro de un marco de naturaleza lógica. Así lo han entendido Santo Tomás, los escolásticos renacentistas, Juan de Santo Tomás, Suárez y, en nuestros días, Brentano y Husserl, el cual interpreta la intencionalidad desde el punto de vista fenomenológico en el sentido tradicional de INTENTIO.

Pero ya desde antiguo se vio en la intención un proceso múltiple que con frecuencia ocasionaba ambigüedades en su uso. Así decía San Buenaventura (Lib. II Sent, d. 38, a 2, q. 2ad 2) que "La intención significa a veces la potencia que tiende a algo; a veces, la condición según la cual tiende o intenta; a veces, el acto de tender a; a veces, la cosa misma a la cual tiende. Y aunque es cierto que el nombre "intención" se refiere al acto mismo, a veces manifiesta las otras acepciones". Por su parte Avicena (CF. M. Cruz Hernández, LA METAFISICA DE AVICENA, 1949, 57-67 p) distingue entre intenciones sensibles, intenciones no sensibles e intenciones inteligibles. Nosotros podemos agregar a éstas las intenciones morales y aún las intenciones estéticas.

En esta enumeración podemos ver cómo se entrecruzan diversos significados que aluden a diversos objetos y a diversos actos específicamente intencionales, pero de diverso sentido. En relación con el sentido más antiguo o tradicional, al que ya nos hemos referido, todavía podríamos agregarle algunas apreciaciones que amplían su sentido puramente racional o intelectual. Así en las relaciones gnoseológicas entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido se dice que se da una asimilación, no sólo de tipo intelectual, sino también de tipo ontológico del objeto por el sujeto, pasando éste último a ser, en cierto modo, el objeto, pero sin dejar de ser él mismo. Si estos no son simples juegos de palabras resulta claro que el "medio" de este proceso que es el ente de razón u objeto intencional, no permanece ajeno al proceso mismo sino que estará polarizado o inman-

tado por la cosa real, término externo del ente de razón, y por el sujeto cognoscente, con todos los elementos implicados en su condición de ser personal. En tal caso al devenir la cosa conocida el sujeto captará la cosa mediante el objeto intencional como tal cosa, y no como un puro ente de razón. Pero la intencionalidad también se da en otras esferas que no se relacionan específicamente con el objeto intencional, sino más bien con la potencia y el acto del sujeto, el cual puede entonces ser tomado como sujeto de actos intencionales de carácter afectivo y volitivo. En este caso podemos hablar propiamente del sentido psicológico de la intencionalidad. Es lo que ocurre con los sentimientos intencionales donde podemos reencontrar la "lógica del corazón" de que hablaba Pascal. Se trata de una intencionalidad sin objetos significativos de tipo racional, pero sí de una intencionalidad de objetos inefables que partiendo de las formas simples de la vida afectiva puede elevarse hasta las más altas esferas de la vida espiritual. En este campo habría que situar las manifestaciones más depuradas del lirismo musical y las expresiones sobre este arte que lo colocan por encima de la filosofía, como las conocidas tesis de A. Schopenhauer y las ideas de músicos como Beethoven y Wagner.

En relación con el acto del sujeto podemos hablar de la intencionalidad de la voluntad o de la intención moral. Se dice que la inteligencia es la que propone los objetos a la voluntad la cual tiende hacia esa cosa y objeto conocido como bueno o valioso. Posiblemente es del campo moral de donde primariamente se tomó el término intención para llevarlo al campo de la gnosología y de la ontología. La intención es todo para algunos moralistas, como en el caso de Kant; la antigüedad dio más importancia a las obras. En rigor no se deben separar estos campos. El acto moral empieza siendo intencional, pero no es realmente moral sino cuando realiza el bien, al menos en alguna medida, pues

sólo en cada caso el sujeto libre puede y debe determinar la proporción en que se integra la intención y la acción: "por sus frutos los conoceréis". Por lo demás, nadie sabe lo que pasa en el corazón del hombre, y allí es donde adquieren su enorme importancia las intenciones o la intencionalidad de la voluntad, hasta el punto de que, en algún caso, puede bastar ella para justificarse sin haber llegado a la acción, pero sin que en ningún momento se haya prescindido de su referencia al obrar, siquiera intencional, aunque su realización resulte imposible por circunstancias ajenas a la voluntad.

Nuestro punto de vista toma en cuenta el hecho de que no se pueden separar en el acto intencional de tipo intelectual el sujeto, el objeto intencional y el acto de esta tendencia, porque los tres constituyen como momentos de un solo y mismo proceso, dentro del cual únicamente cobran sentido. Del mismo modo no se pueden separar en el acto intencional afectivo los objetos de esa intencionalidad, el sujeto o principio cordial de esa afección y el acto intencional, ni en el acto intencional de sentido ético, el sujeto, el objeto y el acto intencionales se pueden concebir separadas.

Ahora bien, siendo esto así se impone integrar la intencionalidad de cada uno de estos actos dentro de una intencionalidad más comprensiva que abrace a los tres, no para confundirlos en una estructura confusa, sino, por el contrario, para situarlos en la realidad de la estructura superior englobante del ser humano donde sea posible estudiarla en sus múltiples relaciones o interrelaciones a fin de que no se de, por un lado, la posibilidad de una desestimación, ya tradicional, de la intencionalidad emotiva y de la intencionalidad ética, o la inversa, ni tampoco la pretensión insostenible de querer explicar la intencionalidad como un acto exclusivamente intelectual que procede por vía de representa-

ción del objeto y al cual deben reducirse los otros tipos o modos de intencionalidad.

4 . LOS SERES ESPIRITUALES

El término espíritu siempre ha estado ligado a la idea de la vida y del alma, bien que entiéndase en cada época cosas diversas. Así pudo interpretarse el espíritu como soplo, aliento o hálito, ya que la vida siempre se ha manifestado en la función respiratoria y la muerte en el cese de la misma. Pero simultáneamente el espíritu empieza a verse como algo distinto al simple principio vital del alma y se le tiene por algo más elevado que origina en el hombre actividades verdaderamente superiores. Las doctrinas de Anaxágoras debieron influir en esta postura que adquiere plena conciencia en Aristóteles, pues el maestro de Aspacia habla del NOUS como de una realidad inmaterial que actúa sobre el caos material a manera de una fuerza ordenadora e inteligente. Este principio de orden, esta "inteligencia" es la que Aristóteles sitúa en el hombre, como una participación divina y le confiere su rango de "animal racional", de vida natural organizada que asciende a la vida divina en virtud del NOUS, es decir, de la razón y el pensamiento. De entonces acá el ESPIRITU se interpreta por muchos filósofos como un principio unitario, universal y activo que lo penetra todo, sometiendo al despotismo de la Razón Suprema, de la cual participa toda razón individual, o bien como un principio personal intransferible que está a la base de la conciencia del yo.

Son varias las notas que se han ido atribuyendo al espíritu a lo largo de las investigaciones que, desde Platón a nuestros días, se han realizado en torno a su constitución y a sus manifestaciones, pasando por las escuelas medievales y la filosofía moderna hasta llegar a los filósofos actuales.

Podemos resumir estas doctrinas en los puntos fundamentales que han señalado Max Scheller y Nicolai Hartmann (tenemos presentes también los nombres de Hegel, Croce, Gentile, la escuela de Baden, las doctrinas de Eucken, las teorías de Ludwing Klages y las de Dilthey y su escuela).

Scheller sitúa en un puesto de eminencia al espíritu sobre la actividad meramente biológica y psíquica, afirmando que éste es un principio "que se opone a toda vida en general" y que diferencia al hombre de toda la naturaleza. Se trata de un principio integrador de la persona en la más alta esfera del acontecer mental y emocional, caracterizándose por su señorío o libertad, por su autoconciencia y objetividad. De este modo viene a colocar al espíritu sobre el acontecer de la naturaleza, más allá de todo determinismo ciego, en plena capacidad para alcanzar el conocimiento de la verdad sobre la realidad y en entera posesión de sí para lanzarse a la conquista de su ser personal e íntimo, ya que su naturaleza no es universal, como lo creía el pensamiento antiguo. Su misión es orientar o dirigir la vida primaria de los impulsos guiándola hacia las metas que previamente fija la idea.

Hartmann se mueve en la misma línea espiritualista de Scheller reconociendo que el espíritu es lo que posibilita el contacto entre la realidad humana y la realidad ideal. Otros filósofos insisten en ver lo espiritual desde fuera, es decir, como lo que permite la creación de formas o valores objetivos intuibles por todos gracias a la unidad de sentido que se manifiesta en diversas formas.

Hasta aquí hemos visto diversas interpretaciones del espíritu humano. Restaría referirse a los otros seres espirituales, más concretamente, a los ángeles, considerados como seres creados por Dios, según aquellas precisiones teológicas que suscitan interés filosófico.

Se atribuye a los ángeles una naturaleza espiritual, dotada, para algunos, de un cuerpo etéreo y luminoso, para

otros, pura espiritualidad. Siguiendo la terminología escolástica, se les tiene como sustancias separadas dotadas de una inteligencia superior, de inmortalidad y de inmutabilidad. Su misión es hacer cumplir la voluntad de Dios y servir de intermediarios entre el Ser Supremo y las criaturas.

Fuera de los espíritus angélicos no queda por ver, excepto el de Dios, otra clase de seres espirituales que las llamadas inteligencias separadas de los astros en la doctrina de algunos filósofos griegos, lo que hoy apenas si puede mencionarse como simple arqueología filosófica.

Podemos resumir nuestras observaciones relativas a las implicaciones que puedan darse entre los seres espirituales en los términos siguientes:

El hombre es un ser dotado de espíritu, de un espíritu encarnado, esto es, no un elemento ideal, un puro pensamiento inextenso, sino una realidad espiritual articulada con la materialidad de todo el universo. Sólo que las relaciones resultantes de esta condición material adquieren sentido en la conciencia como momentos plenos de la existencia humana, no como simples momentos materiales, o dicho de otro modo, como momentos de nuestra personalidad. No se dan, dos realidades como dos objetos contrapuestos —cuerpo o materia y espíritu— sino una única realidad, la realidad de un yo que engloba en una sola y misma experiencia la materialidad y la espiritualidad del ser humano. Ciertamente yo no puedo ser totalmente transparente a mí mismo, pues no soy un espíritu angélico, pero tampoco puedo ver mi materialidad como tal materia de que se compone mi cuerpo: en tanto que es ya mi cuerpo, está siendo espiritualizada, si bien por grados en cada acto humano, y todos sus actos son humanos, tanto las funciones inferiores como las funciones medias y las superiores, todas están penetradas de humanidad, de sentido, de espiritualidad personal, desde el comer y el dormir, pasando por los

actos inconscientes e indeliberados, hasta los actos de plena conciencia.

La conciencia significa aquí lo que correlaciona, implica, problematiza, verifica, analiza, resume, da sentido, comprende, sufre, goza, quiere, elige, compromete, trasciende, se responsabiliza, odia y ama y, al cabo, se salva y es salvada o se condena y es condenada. ¿Cómo sería posible explicar tan variada actividad espiritual de la persona sin la existencia de un principio o factor capaz, por sí mismo, de integrar todas estas estructuras o actividades dentro de la unidad dinámica del yo? Esta conjunción de los diversos factores tanto los materiales y biológicos, como los psicológicos y los espirituales, necesitan ser explicados, no desde fuera del hombre, en virtud de una entidad universal inteligente, ordenadora y actuante en el seno mismo del hombre, sino mediante el pensamiento que, como manifestación o momento del espíritu personal, correlaciona, comprende, da sentido y acaba en conciencia de sí, vale decir, en la unidad superior humana que es el yo.

Si pretendiéramos dar razón del ser angélico, diríamos que en él la síntesis de su ser es el pensar, un pensar casi puro, producto de su propia constitución espiritual, y, a la vez, principio de su unidad y de su superioridad entitativa. Pero como el “pensar”, tal como lo venimos reconociendo, sólo se da en el hombre, en el ángel habría que suponer un sobrepensamiento para comprender su personalidad angélica.

En Dios podríamos adelantar apenas algo en su comprensión cuando decimos que es “el pensamiento del pensamiento”, pero ya no en el sentido aristotélico, pues ahora el pensar y el pensamiento vienen sobrecargados de sentido al trascender ante el pensar humano como el sobrepensamiento del sobrepensamiento “o un sobre-sobre pensar del sobre-sobre pensamiento. Ya los escolásticos repararon en esta sobreeminencia de Dios cuando decía que “las *perfect-*

ciones simples se hallan en Dios *formalmente eminentemente*, esto es, de un modo diferente del modo imperfecto según el cual ellas existen en el mundo". (E. Peillaube. Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás, p. 250, Barcelona, 1936).

CAPITULO VII

EL PENSAR Y EL SER DEL HOMBRE

El tema del ser del hombre vinculado al pensar reviste especial interés si queremos comprender cuál es el verdadero sentido de la existencia humana, de su naturaleza o peculiaridad, de la estructura fundamental, de su despliegue en el tiempo, de sus vinculaciones ontológicas con el ser total del mundo y de su situación en relación con el ser de Dios. Partiendo de la noción de ser, decimos que el hombre es un ser. Para nosotros, que vivimos entre cosas a las que designamos como seres, el ser del hombre es una cosa entre otras, un número más entre la innumerable cantidad de cosas que nos rodean. Pero esto es apenas un primer modo de vernos a nosotros mismos en cuanto seres, espacio temporales o siquiera como seres naturales. Bien pronto descubrimos que el ser del hombre es algo más que eso, pues no sólo está dotado de una materia densa, voluminosa que se desplaza en el espacio y dura en el tiempo, sino que habla, piensa, siente y quiere, que aspira al través del pensar, a saberse sí mismo, es decir, a comprender qué clase de ser es.

El hombre empieza por tener una noción de las cosas que le rodean y con el transcurso del tiempo, bien

sea en la vida del género humano o en la vida individual, acaba por ensayar una interpretación de sí mismo.

Del ser de las cosas ya hemos hablado anteriormente y hemos visto cómo su comprensión supone una visión integral de todo el hombre.

Saber lo que las cosas son es verlas al través de todas y cada una de las estructuras que integran el pensamiento en las varias fases de que se compone el trato con las cosas a lo largo de la vida humana y elevarse hasta la sabiduría que el yo se procura mediante la comprensión del espíritu en su propia síntesis personal.

De las cosas se pasa al saber de sí mismo; en este saber el hombre se percata de su "cosidad" como cuerpo que ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo, sometido a las leyes de la naturaleza —leyes físicas, mecánicas, biológicas— y a leyes históricas, en el doble sentido de su dependencia de la temporalidad cósmica y humana. Pero en el mismo momento que se descubre como ser material tiene la vivencia de su corporalidad, es decir, le ocurre algo que no ocurre a las cosas del cosmos físico, se identifica con su cuerpo, se percata de que éste no es un agregado, una cosa extraña separada de su ser sino que forma parte consustancial con su ser en el sentido preciso de que ser hombre es tener un ser corporal, con todo lo que esto conlleva.

Por otra parte, este cuerpo es un cuerpo que siente, que ve, que oye, que habla, que trabaja, que sufre y llora, o que goza y ríe. ¿Qué quiere decir todo esto? Sin duda se trata de un cuerpo muy excepcional, pues el hombre es el único ser que se percata de que a su cuerpo le ocurren estas cosas y las vive en su propia carne.

El cuerpo está organizado como el de los animales y a la vez humanizado por ser, no sólo animado, sino el cuerpo de un hombre concreto, individual.

A esta altura ya el hombre no es una cosa entre muchas, ni un animal entre muchos, sino un cuerpo animado por un ser que habla y expresa contenidos de conciencia, es decir, todo lo que le ocurre mientras vive, y eso que le ocurre es precisamente su vivir humano.

El hombre es, pues, un ser que vive una vida humana. De modo que si la vida es simple vida biológica, el ser que la vive es un puro animal, pero no será hombre; para serlo ha de vivir la vida humana y no de cualquier modo, sino en forma creciente, como quien dice, abarcando más vida humana en cada momento de su existencia. Es la única manera en que el hombre es verdaderamente hombre o se hace hombre en realidad de verdad.

Precisemos el sentido de la vida humana. En primer término, la expresión "vida humana" no resulta de la suma de la vida más lo que hubiere de específico en el hombre, la razón, el espíritu. Hay que tomar estas dos palabras en cuanto designan una sola cosa peculiar, con unidad entitativa. Vida humana es el modo de ser y de estar siendo la criatura humana en este mundo, un modo de ser que se diferencia del modo de ser de las cosas y de los animales en varios sentidos. En primer lugar, las cosas tienen un ser acabado, hecho o "fáctico", ello quiere decir, que la piedra no puede ser más de lo que ya es, lo mismo el árbol o el animal; por más que se opere un dinamismo interior polarizado por fuerzas del mundo exterior y en constante relación, su entidad permanece la misma en lo esencial, son seres dados de una vez y para siempre. En cambio el hombre tiene un ser que consiste, en una de sus dimensiones fundamentales, en tener lo suyo, lo que le hace ser tal ser y no otro, pero también en tener otra dimensión fundamental cual es la de estar abierto al mundo y la de darse mundo. En este sentido el mundo o entorno no es el cúmulo de cosas que se sitúan

en frente como realidad diferente y hostil, sino más bien como un segundo cuerpo vital unido a su cuerpo biológico por medio de una interrelación estrechísima que le permite prolongar su ser hasta los últimos confines del universo, tanto en el espacio como en el tiempo.

Este peculiar modo de relacionarse con las cosas hasta convertirlas en su mundo y esta necesidad de vivir de las cosas es lo que constituye la cara externa de la vida humana. Porque hay también la cara interna de nuestra vida, esa que difícilmente asoma a nuestro semblante y que únicamente tiene por escenario nuestra conciencia, hasta la cual llegan las manifestaciones del subconsciente y otras que podríamos llamar manifestaciones transconscientes o metapsíquicas que, al parecer, nos ponen en contacto con realidades de otro mundo, y que nos constituyen de una manera todavía más esencial y última que las cosas de la realidad cósmica y los seres humanos de la realidad social, lo mismo que los valores de la realidad cultural.

Con todos estos elementos se constituye la vida humana, a la manera de un tejido vivo que se teje y se desteje, pero que en esta forma hace cada sujeto, cada hombre. En este sentido es que yo hago mi vida, lo mismo que tú y todos los demás.

El pensar así entendido no es el ser del hombre pero es el "órgano" de captación de ese ser en el vivir mismo, no como noción de una hipóstasis intelectual, sino como manifestación que el hombre tiene de sí mismo en cada momento de su existencia. Pensar es actualizar las posibilidades que ofrece al hombre su propia condición humana para saber lo que es el mundo, lo que son las cosas de ese mundo y lo que es ser hombre, sabiendo, de consiguiente, que el pensar es uno de los ingredientes que constituyen su propio ser, sin el cual éste no llegaría a tener sentido.

SEGUNDA PARTE

CAPITULO I

PENSAR Y VALER

Si es obvia la contraposición entre el conocimiento y la vivencia de los valores, no puede decirse lo mismo en relación con el pensamiento. El pensamiento no tiene un objeto propio específico como lo tiene el conocimiento o la estimativa, su objeto es la totalidad del ser humano del cual tiene que forjar su unidad, y por su medio, la captación del mundo en una experiencia peculiar que comprometa todo el ser del hombre. Siendo el valer algo distinto del ser y del existir, cuya peculiaridad radica en lo valioso, en aquello que puede servir para incrementar el ser total del hombre una vez que haya sido incorporado a él, resulta claro que entre el pensar y el ser deben darse una relaciones de integración muy especiales que han de ser objeto de estudio si se quiere tener una idea cabal de lo que somos y de los medios que utilizamos para enriquecer nuestro ser de hombres encarnados.

Como quiera que ya vamos teniendo una idea de lo que es el pensar a través de nuestras meditaciones anteriores, es conveniente dar una idea de lo que es el valer para ver con claridad cuáles son las relaciones en que se encuentra con el pensar y en qué forma se incorpora a

nuestra vida total. De este estudio puede resultar una nueva posición en torno a los problemas axiológicos que nos lleve a buscar en el "pensamiento" el punto de conexión entre el ser y el valer, con lo que lograríamos resolver uno de los aspectos más espinosos de la metafísica u ontología de los valores, ya que, como se sabe, hasta el momento la cuestión se plantea en tres sentidos, al parecer irreconciliables, siendo el primero el de los que sostienen que los valores valen pero no son, reduciendo el valor a una entidad meramente subjetiva y por ello relativa, y la de los que ven en el valor una perfección del ser mismo, o sea los partidarios del realismo axiológico que acaban por desconocer algunos de los interrogantes capitales que éstos plantean en torno a la cuestión de la naturaleza del mal o disvalor, y la posición tradicional del realismo crítico.

Veamos la forma en que se plantea la disyuntiva partiendo del campo del realismo crítico, o si se prefiere, del neotomismo.¹

La verdad, el bien y la belleza son los trascendentales, según la escolástica. El bien y la belleza aparecen aquí como atributos del ser, de aquí que el valor no sea otra cosa que el ser mismo; en virtud de su contenido esencial es un bien y puede atraer hacia sí la potencia apetitiva. Todo ser es valioso en cuanto su contenido es un bien para otro ser y a la inversa, el valor es un algo del ser, es de un ser y por ello tiene ser. Podemos, pues, decir que los valores valen y son en cuanto se fundan en él ser, ya que no se pueden separar del bien, que es una propiedad trascendental del ser.

1. Para una crítica tomista de la teoría de los valores ver en "Ciencia Tomista No. 231, 1949, p. 90 "Filosofía de los valores y filosofía del ser" por R. P. Teófilo Urdániz, O.P.

En el hombre el valor está encarnado, pero ello no obsta para que mediante la abstracción no podamos tener de él una idea, un concepto. Esta abstracción se da porque el valor se encuentra formando parte de la entidad de las cosas o de las personas individuales en las que están realizados o encarnados. De no aceptarse esta explicación caeríamos en el subjetivismo al hacer depender un valor del aprecio de un sujeto humano concreto.

El subjetivismo acaba en relativismo o mejor, en escepticismo, pues no puede dar razón del acuerdo existente entre los hombres sobre la estima de ciertos valores, como por ejemplo, los valores estéticos y los valores éticos, sobre todo estos últimos, no obstante la existencia de los matices de orden personal que no es lícito negar. Aquí no se trata de una simple coincidencia de criterios o valoraciones subjetivas; de ello no saldría la validez de las normas, del gusto estético o de la ley moral. Por lo que no cabe sino admitir la existencia de una objetividad real del valor que es reconocida y apreciada por uno o muchos sujetos individuales, o mejor, se da una universalidad valiosa que es actualizada por cada sujeto que la estima. Tal universalidad del valor radica en el ser, en el que se une el orden ontológico con el orden axiológico de donde deriva su unidad. Concretando más, esta unidad se da en el ser humano, porque es el único ser que puede captar el ser y el valor mediante sus capacidades prácticas y noéticas en las cosas valiosas. Como un corolario de la doctrina anterior se dice que el mal y la fealdad son falta de valor, carencia de ser.

En estas doctrinas observamos que no es posible distinguir lo que corresponde a los valores (o bienes) de lo que corresponde al ser, de la identificación que se establece entre el valor y el ser. Ello condujo a la estructuración de una disciplina dedicada exclusivamente al estudio de los valores, disciplina que se conoce en nuestros días con el nombre de axiología (de AXION, digno, apreciable).

Veamos ahora las dos posiciones que aspiran a dar cuenta de los valores en su aspecto objetivo y en su aspecto subjetivo. Refiriéndose al carácter absoluto o relativo de los mismos, según se adopte el punto de vista objetivo o el subjetivo, es decir, según se refiera la valoración a una determinación del valor hecha por los sujetos individuales o según se sitúe el valor en la esfera ontológica y aún metafísica, independiente.

La teoría objetivista de los valores reconoce como su máximo representante a Max Scheller. Para este filósofo los valores son entidades objetivas en tanto que cualidades irreales, independientes de los bienes o cosas valiosas. Se dan tales valores no sólo los objetos externos, tales como los cuadros, las estatuas, los actos humanos, etc., sino también en nuestras reacciones frente a los valores. "Aunque nunca se hubiera juzgado", dice Scheller, que el asesinato era malo, hubiera continuado el asesinato siendo malo. Y aun cuando el bien nunca hubiera "valido" como "bueno", sería, no obstante, bueno. Es completamente indiferente a la esencia de los valores, en general, agrega, si un yo "tiene" valores y los "experimenta". Así como la existencia de objetos ideales por ejemplo, los números o la naturaleza, no supone un "yo", mucho menos lo supone el ser de los valores.²

La teoría subjetivista hace depender el valor de la subjetividad del individuo. Valioso es lo que así nos parece. Esta teoría recibió dos interpretaciones. Alexius Von Meinong decía que una cosa tiene valor cuando nos agrada y en la medida en que nos agrada. Cristian Von Ehrenfels, decía que, según el punto de vista de su maestro, serán valiosas las cosas no existentes; la justicia perfecta, el bien moral jamás realizado. Por consiguiente son valiosas, para él, las cosas

que deseamos y apetecemos porque las deseamos y apetecemos.

De aquí es de donde debemos partir en el análisis axiológico integral utilizando lo que pueda ser tomado en cuenta del objetivismo puro y del subjetivismo. De este modo podemos ver cómo hay una íntima relación entre los valores y el hombre total, entre la vivencia del valor y la realidad total.

En la actividad que denominamos valoración descubrimos, además de los elementos objetivos y subjetivos ya señalados, factores sociales y culturales. Tales son la tradición, la educación recibida, la historia de la sociedad, las costumbres, la religión, la organización jurídica, económica y social de la comunidad. Esto se aprecia muy claramente en la valoración ética, la cual depende de muchos factores de los que aquí mentamos.

Todo el cúmulo de experiencias personales de nuestro pasado, las influencias del ambiente físico, social e histórico constituyen el complejo de elementos que se dan en la valoración. Así "al valorar un cuadro está presente toda nuestra experiencia, positiva y negativa, en el orden estético. Las visiones anteriores del mismo cuadro, los cuadros del mismo autor, todos los cuadros que hemos visto en nuestra vida, juntamente con toda la teoría estética que conozcamos o hayamos concebido por cuenta propia está presente al valorar el cuadro. Pero como la vida estética no puede separarse de las demás formas de vida humana religiosa, intelectual, política, etcétera, a través de nuestro pasado estético se hace presente todo nuestro pasado, es esto, toda nuestra personalidad y desde una particular concepción del mundo". (Op. cit. 118).

"Sólo el contraste de los diversos datos entre sí y el análisis de las distintas situaciones en que se producen, nos permitirá una interpretación a la luz de una experiencia completa, integral". (Op. cit. 121).

2. Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Madrid, Revista de Occidente, 1941, Tom. I, p. 80'

No podríamos comprender el acto valorativo sino como la acción de un elemento distinto de los enumerados, a saber, la realidad objetiva del valor, la situación en que éste se nos da o sea la implicación de elementos muy varios que constituyen como la atmósfera del valor, tanto material como histórica, social y cultural, y los factores fisiológicos, psíquicos, las vivencias valorativas anteriores o contemporáneas, el cúmulo de las asociaciones de ideas y el conjunto de todas las demás estructuras de la personalidad, tanto las latencias de orden inconsciente como las formas explícitas de nuestra conciencia despierta. En todos estos casos acusa su presencia un elemento que sintetiza los elementos complejos y los reduce a la vivencia del valor en la cual quedan como subsumidas aquellas estructuras en una nueva estructura donde no prevalece ninguno de los elementos anteriores, pues el resultado de la síntesis lograda es algo de naturaleza peculiar, personalísima, sin que por ello debamos tomarla como una creación pura y simple ya que no podría explicarse sin los materiales objetivos, sin los estratos de nuestra formación histórica, cultural y social. Tal elemento presente en la síntesis como medio es a la vez forma resultante, estructura del valor y vivencia en la que el valor se identifica con el ser de la persona.³ Se trata, en suma, de ese punto de conexión que se da entre el ser encarnado que es el hombre y el valor, que denominamos "pensamiento".

No se explica el fenómeno de los valores, su presencia objetiva y subjetiva con solo postular la interrelación de la objetividad sobre la subjetividad y la reacción de ésta, si no establecemos con claridad la función de un principio distinto de los elementos mencionados que actúe *con iniciativa propia* y *que, a la vez*, se perfeccione y se haga a sí mismo en el proceso en que interviene. Esta es la falla de los

sistemas axiológicos actuales que se detienen en el preciso momento en que debían postular una síntesis activa, quedándose en la esfera del análisis fenomenológico sin postular la existencia del verdadero principio explicativo que sólo puede darse más allá de las estructuras como tales. El pensamiento es ese elemento superestructural que da sentido a la síntesis, porque él mismo es sentido, vivencia y razón de ser del valor.

3. Cfr. Arnoldo Mora R. "La axiología ontología de Louis Lavelle".

CAPITULO II

LOS VALORES MATERIALES

El hombre vive rodeado de cosas con las que tienen que relacionarse, estas cosas están constituidas de diversas formas, son materiales, otras, en parte lo son, en parte no. Tratándose de las primeras diríamos que son las que constituyen las partes físicas del mundo que nos rodea, empezando, desde luego, por nuestros huesos. Pero la cuestión que aquí se nos plantea no es la constitución de la materia, la naturaleza del mundo físico, sino el valor que las cosas materiales tienen para nosotros.

Desde este punto de vista podríamos empezar con nuestro cuerpo, tomado en su realidad meramente cuantitativa, que ocupa lugar en el espacio, con peso, densidad, tamaño, poder de traslación, consistencia, color, temperatura, etc., que no sólo le sitúan y hermanan con los otros cuerpos de iguales o parecidas características físicas sino que le hacen depender de esas caracteres. Dicho de otro modo, el cuerpo por sus cualidades físicas sufre un destino cósmico que le pone a gravitar perennemente en la órbita de un cúmulo de influencias mecánicas con las que debemos contar para hacer nuestra vida de hombres encarnados.

Estas determinaciones puramente físicas de nuestro cuerpo se nos dan en la vivencia de nuestra corporeidad como algo nuestro, como algo que nos ocurre y nos afecta íntimamente. Se trata del peso de nuestro cuerpo que nos produce cansancio al llevarnos a nosotros mismos en la busca incesante de valores, que es en lo que consiste el vivir. Se trata del espacio que nuestro cuerpo ocupa, seamos grandes, chicos o de estatura normal; ello nos hace sentir el estorbo físico de los objetos y de los cuerpos. Se trata de nuestra fortaleza o debilidad para el trabajo y de los sufrimientos que él mismo nos causa, con todas las repercusiones internas que el sufrimiento conlleva. Se trata del color de nuestra piel, pigmentación al parecer indiferente desde el punto de vista de nuestra constitución ontológica, pero que ha tenido y tienen tantas y tan graves repercusiones en las relaciones humanas.

El cuerpo, tomado solamente desde el punto de vista físico, supone el conjunto de relaciones con el ambiente, de las que depende nuestra conservación, nuestra subsistencia biológica, cosa sumamente importante. En primer lugar, el hombre es un ser bípedo, una base de sustentación pequeña que se desplaza en la marcha y que debe ser recuperada constantemente para mantener el equilibrio, afianzándose bien sobre nuestras extremidades inferiores. Los pies son las bases de sustentación que nos permiten avanzar, lo que es ya una primera forma de progresar. Para ello debemos contar con la consistencia del suelo, con la remoción de los obstáculos, con la adecuación del medio para nuestra traslación fácil y rápida, es lo que llamamos un camino, una vía. El caminar se da en función del camino o de los caminos; los hay buenos, medianos y malos, pero en tanto que caminos son algo valioso para nosotros los hombres, que al menos desde este punto de vista, somos verdaderos viajeros del espacio. El suelo que pisamos, su dureza, su consistencia, su firmeza es ya un valor material para nuestra

vida. Sobre esta firmeza o consistencia levantamos nuestros hogares, nuestras ciudades, nuestra civilización y nuestra cultura, es algo así como el primer peldaño de la escala de Jacob.

Lo material no sólo vale para nosotros por su firmeza, también vale como instrumento puesto en nuestras manos para ser transformado o adaptado a las necesidades materiales del hombre. En primer lugar, las cualidades físicas de los objetos inteligentemente aprovechadas nos permiten crear los instrumentos de trabajo, desde el pedernal hasta la energía escondida en los átomos o electrones; de aquí el valor del hacha primitiva, de los utensilios domésticos, de las armas, de las herramientas de trabajo, de los instrumentos científicos y artísticos. En segundo lugar lo material vale como alimento de nuestro cuerpo, como elemento que debe constituir parte de una dieta equilibrada desde el aire y el agua hasta las partículas de yodo, fósforo, calcio, etc., sin las cuales vendría a menos la arquitectura de nuestros huesos, nervios, sistema sanguíneo, sistema linfático, así como la energía gastada en el trabajo diario. Podríamos agregar aquí que la materia no sólo sirve para reponer las partículas gastadas de nuestro cuerpo, sino que también nos proporciona los elementos para elaborar el segundo cuerpo que es el vestido y el tercer cuerpo que es la casa, el automóvil, el tren, el avión y el barco, ambos, el vestido y la casa, verdaderos abrigos que nos preservan de la intemperie y de los influjos dañinos a la salud física del hombre. En tercer lugar, la materia es en verdad un elemento esencial de la cultura del espíritu al proporcionarnos, no sólo el medio de construir los aparatos científicos, sino los implementos necesarios para la creación artística, literaria o intelectual como son las telas, los colores, el mármol, la piedra, el papel, la tinta y el plomo con los cuales se hacen las pinturas, las estatuas y los libros.

Tenemos, pues, que para nosotros son valores mate-

riales los elementos físicos de nuestro cuerpo, los instrumentos que prolongan nuestras manos y, en general, nuestros sentidos, así como todos los objetos que nos sirven, bien para proteger nuestro cuerpo o bien para sustentarlo, aumentarlo y conservarlo, bien los objetos que nos son necesarios para el desarrollo de la civilización y de la cultura. Esta cultura es, por otro lado, la que nos permite sondear los misterios del universo físico, tanto en el mundo de lo pequeño como en el mundo de lo grande, por donde hoy vamos poniéndonos en contacto con zonas imperceptibles de esa realidad para nuestros sentidos, como ocurre con los descubrimientos de la física nuclear que nos proporciona un conocimiento verdaderamente fascinante de lo infinitamente pequeño con sus estructuras planetarias y su enorme poder radioactivo y con el descubrimiento de las galaxias y del mundo de los sistemas solares que pueblan el espacio sideral. Con ello vamos dándonos cuenta de que nuestra existencia corporal es un punto insignificante en la gran estructura del cosmos, pero que a pesar de su insignificancia cuantitativa es el resultado del juego indescifrable de todos los factores que constituyen nuestro universo, por lo que en realidad todo obedece a un portentoso equilibrio de fuerzas polarizadas, de tal manera que las unas sustentan a las otras y las unas se explican por las otras, dando así el todo razón de la parte y la parte del todo. La ciencia pretende descubrir el sentido de esta unidad y de las estructuras que ella determina y en este esfuerzo hay que reconocer, de un lado, lo mucho que se ha progresado, pero también, lo inmenso y desbordante que es el campo de la realidad material para ufanarnos demasiado de nuestros conocimientos. Ahora que, por lo que nos va en este saber, bien podemos decir que sin su dominio no será posible al hombre llegar a formarse una idea del sentido de nuestro propio ser o estructura, pues lo físico es condición para la comprensión de los otros órdenes de la vida.

Vemos en el caso del conocimiento y captación de los valores materiales otro ejemplo de cómo la unidad total que es el hombre forma parte de una estructura superior que es el universo físico de la cual depende en buena parte la comprensión de nuestro ser y la comprensión de los valores. Esta estrecha vinculación, esta interrelación que acaba por volverse consciente en el hombre, en cuanto los valores materiales se integran a nuestra vida total, constituyen una nueva evidencia de que lo material nunca es única y exclusivamente materia física en nuestra experiencia, sino vida humana enraizada en uno de sus filamentos en lo puramente material, pero asimilada a un orden superior de realidad que llamamos valor.

Lo material es objeto de conocimiento sensible e intelectual. Lo material en cuanto es un valor ya no es objeto de curiosidad intelectual sino de una vivencia que empieza por darse en las zonas corporales más próximas por su constitución a la realidad física, pero luego al cuerpo viviente del hombre y a la conciencia total de la corporeidad donde se eleva la vida biológica a la condición de vida humana plena.

Esta vivencia de los valores materiales que, por un lado, están vinculados al orden cósmico total y por el otro, al orden humano total, suponen la comprensión de su valer que no puede ser lograda por la vía del pensar lógico o científico. La única vía de acceso al valor tiene que ser comprensiva, anudando en ella la consistencia de lo material con la utilidad que el hombre extrae de ella, tanto mediante el aprovechamiento directo, como mediante las transformaciones que le imprime, logrando servirse de las estructuras físicas y de sus cualidades para la actuación de otros valores como en el caso del arte, de la ciencia de la salud y de la subsistencia y defensa de la vida. Todo esto supone que la captación integral de las vivencias que suscitan los valores materiales, de suyo muy complejas, sólo puede lo-

grarse mediante el pensar comprensivo que encuentra de este modo asidero físico de donde arranca la primera vivencia del hombre de carne y hueso, pero que no se queda en lo físico como físico, pues en el mismo acto engloba sus repercusiones orgánicas, estéticas, morales, intelectuales y afectivas. En toda captación de un valor físico hay ya, implícito, un orden de valores metafísicos que pone el sujeto humano, bien como medio de comprender e interpretar lo físico, bien como vivencia refleja de su estructura espiritual, ideal o metaempírica. Porque el pensamiento no es un reflejo de realidad física material, sino el ámbito en el cual cobra sentido para el hombre esa realidad en cuanto se integra al complejo total del ser del hombre y, por su medio, al universo.

Vemos cómo por el camino de los valores físicos materiales llegamos a postular la existencia de un modo de captación de la realidad externa no biológica que es la facultad que nos permite dar sentido dentro del todo externo e interno a lo que, tomado por separado, no es sino una fría abstracción que desde antiguo viene lastrada con el agravante de representar todo lo malo que al hombre le sucede en este mundo al ser identificado como el mal, mal físico que ocasiona el mal moral por impedir al hombre desplegar su vuelo por las regiones ideales.

CAPITULO III

VALORES BIOLOGICOS

Hablar de la vida es referirse a un valor. Hay dos formas de referirse a este valor, según se le tome en sentido lato, la vida como vida, sin referencia a lo viviente, o según se le tome en un sentido particular, refiriéndose a la vida animal y a todo lo que concierne a esa vida. Aquí vamos a tratar de la vida en este segundo sentido.

El primer valor biológico que se nos da es nuestra propia vida que es como el resultado de una serie de funciones maravillosamente estructuradas en un todo. Su característica principal es la inmanencia. El "bíos" del hombre vale en cuanto es el ámbito o la condición para que adquiera realidad temporal y cósmica nuestra existencia en su dimensión terrena, animal, si se quiere. Mediante ella mi ser se vincula con la realidad cósmica, vibra con el universo físico y natural, siente ese universo, lo vive a sí mismo en sus dimensiones biológicas. Pero el "bíos" del hombre también vale y por ello mucho más en cuanto que en él hunde sus raíces la vida humana, o si se quiere, la existencia humana. Ello quiere decir que sin "bíos" no hay "espíritu", no hay inteligencia, voluntad, afectividad, amor, vida propiamente dicha de hombre. No quiere ello decir

que contraponemos "bíos" a "vida", como dos cosas distintas, separadas y excluyentes, sino al contrario, las consideramos como dos modos de ser del hombre que se completan y se explican recíprocamente. Pero sobre esto ya volveremos más adelante. Lo que interesa dejar claro aquí es que la vida biológica es un valor para el hombre porque, en primer lugar, es vida y toda vida vale por sí misma y da valor a los que la viven; por ello es que el animal vale más que la planta, sin duda alguna, y en segundo lugar, porque en ella está al menos uno de los fundamentos o principios de los otros modos de vida que tiene el hombre. No hay vida superior de la inteligencia, del corazón, si previamente no hay vida biológica, es lo que dice el refrán castellano: "tripas llevan corazón que no corazón tripas", lo que equivale al "primun vivere deinde filosofare". En tercer lugar la vida biológica es un valor porque ella nos permite desear y asimilar los valores biológicos externos mediante los cuales se incrementa nuestro ser animal y se sustenta o repone el desgaste que el ejercicio de la vida total produce, a la vez es causa del disfrute que se experimenta con la adquisición de estos valores.

El vitalismo recalcitrante ha pretendido reducir toda vida humana a vida biológica. Se piensa que el único valor existente consiste en el disfrute, en forma ilimitada, sin trabas ni desviaciones de la vida animal. La razón sería algo así como el enemigo natural de esta vida y con más razón el espíritu que tiende a subordinar los valores de la vida natural a los fines de la inteligencia y al bien moral. Con ellos nuestra vitalidad se aniquila, languidece y muere, perdiéndose así el primer bien de la vida que es la conservación del ímpetu vital.

No cabe duda de que en el fondo la reacción parece justificarse si se piensa en los excesos del racionalismo distorsionador de la realidad, decadente por su apartamiento de la vida, por su excesiva idealización de lo real, lo que ha

producido una visión sofisticada del mundo y de la vida humana, lleva a un empobrecimiento de la cultura en cuanto ésta sólo se justifica como producto de un conjunto de experiencias humanas profundamente vividas y no como una estructura artificial del pensamiento. Pero también lleva razón el naturalismo vitalista en cuanto se opone a un espiritualismo sin cuerpo, es decir, a esa tendencia de ver en el hombre un puro espíritu que flota en el vacío, haciéndole mohines a la carne y a los huesos, como si éstos significasen para él el pecado, el mal, la perdición y la negación de todas sus aspiraciones superiores, olvidando que el hombre es por naturaleza un ser encarnado. Lo inaceptable del vitalismo está en que condena al hombre a la pura animalidad, es decir, a no poder tener otra vida en la que tenga conciencia de su vivir, o cuando menos, a poder rebelarse contra la vida misma en sus formas superiores, como lo hacen los adoradores del "homo naturalis" y del superhombre que encarna el triunfo de la fuerza bruta.

El aspecto que más puede interesar de la vida biológica es su radical menesterosidad, su pobreza congénita. Ella es apenas como un tenue hilo que se agita en el inmenso desierto del universo en busca siempre de apoyo, de sostén, porque con sus solas fuerzas se extingue al primer soplo de la brisa, a la primera caricia del sol. La vida necesita techo y abrigo, defensa y alimento, ése es su signo y su destino. Su signo, porque es su nota primordial la menesterosidad; su destino, porque gracias a su pobreza vive, se alarga en el tiempo, se preserva para el espíritu, se introduce calladamente en la vida humana para sostenerla y, a la vez, para trascenderse a sí misma como mera vida biológica. La vida es así la confluencia de lo interno y de lo externo, el nexo entre el cuerpo y el universo con el alma y el espíritu. Su valor está en todos los valores que incorpora, en todos los seres que utiliza. Es valor en sí immanente y valor en tanto que activamente busca y asimila lo que sirve para su soste-

nimiento y para el desarrollo del ser que alienta porque la vida es siempre vida de alguien, de un ser humano con nombre propio, y desde este punto de vista, sin salir de sí, ella es también un valor de alguien que debe cuidarla, conservarla, atenderla del mejor modo posible.

El aspecto más cautivante del fenómeno de la vida biológica es, sin duda alguna, el que ella consista en su aspecto más íntimo y peculiar en una estructura dotada de unidad, pero de unidad dinámica, progresiva, creciente. La vida es movimiento, como ya lo hicieron ver los filósofos del medioevo, pero vida renaciente que no va de un punto a otro del espacio en forma parabólica, sino de un momento a otro del tiempo, rehaciéndose constantemente. Dicho de otro modo, la vida se recrea a sí misma en cada instante —*omne vivum ex vivum*— se renueva, pero sin dejar de ser ella misma en la individualidad del ser mismo.

Con esto apuntamos la nota de unidad que la caracteriza, ya que ella no puede dividirse en partes, salvo en los seres inferiores, donde puede originarse por esciparación, pero ello supone una imperfección ya que la unidad se presenta allí donde ella manifiesta una mayor riqueza estructural y funcional, una mayor capacidad del animal para desplegar toda la gama de posibilidades vitales.

Vida y totalidad son, pues, dos términos que se corresponden en tanto que no hay vida sin integración en la unidad y no hay unidad vital sin una compleja interrelación de funciones, de actividades cuyo resultado es la vida misma como realidad inexplicable, pero susceptible de ser comprendida en su totalidad.

CAPITULO IV

DIVERSOS TIPOS DE VIDA

Apartándonos ahora del sentido puramente biológico de la vida y tomándola en toda su amplitud podemos referirnos a ella en sus distintas dimensiones, o mejor, en sus distintos modos de presentarse. Ciertamente, la vida es una, es vida, pero según se vive ella a sí misma puede tomársela en sus diversos grados de intensidad y de cualidad como más o menos vida, desde la vida práctica hasta las formas supremas de la vida.

La forma más despreocupada y hacedera de la vida es la vida práctica o la vida cotidiana. Con ella entramos propiamente en lo que en rigor puede denominarse vida humana, porque la biológica se refiere, sin más, a la vida animal propia de todas las especies vivientes, pero con la vida cotidiana ya entramos en el recinto en que se hacen las cosas en función de lo que Aristóteles llamaba un "saber hacer", o PRAXIS. En ella se nota claramente un límite movetizo que oscila entre lo interno y lo externo, a saber, la parte que corresponde al alma, a la mente y la que corresponde al cuerpo. Porque para vivir la vida cotidiana necesitamos actuar constantemente con sentido, realizando una serie de actos encaminados a resolver los problemas diarios de

nuestra existencia. Estos son los llamados actos útiles que buscan la adquisición de los bienes perentorios para la subsistencia humana de un modo inteligente. El animal, como lo ha puesto en claro Max Scheller, no logra nunca realizar actos inteligentes en orden a la solución de sus problemas, todo en él es automatismo, vida instintiva, y, a lo sumo, vivacidad animal que no requiere "objetivar" lo dado en la experiencia. Sólo el hombre empieza por objetivar su mundo, constituyéndolo en materia de representación mental, en idea, y por ello acaba por "saber hacer", creando así el arte o las artes de la Vida.

La vida cotidiana no se reduce sólo al aspecto práctico, porque, además de estos "haceres" útiles, se dan otros modos de presentarse la actividad en las varias formas en que vivimos los problemas y las experiencias diarias de nuestra existencia concreta. De tal manera pues, que queramos que no, actuamos como totalidades vivientes ante cada situación, lo que supone una participación de nuestra inteligencia razonadora o intuitiva, de nuestra capacidad volitiva, de nuestros sentimientos y de la vida afectiva en general, con el predominio de una u otra de estas estructuras psicológicas, pero siempre con la participación del todo. A esto es a lo que llamamos vida práctica, una vida entregada, predominantemente, a nuestras acciones y reacciones externas, pero que no excluye, sino que presupone, la vida interior del sujeto.

El valor de esta vida práctica o diaria es obvio, ya que se refiere a todo lo que el hombre necesita urgentemente para subvenir a las necesidades "vitales", no meramente biológicas. Sin este "mínimum vital" no es posible atender a las necesidades de la vida superior. Nuestra constitución de seres encarnados procede siempre según un orden de prioridades naturales, que pone en primer lugar todo lo que se relaciona con la vida práctica como condición para que luego atendamos a las otras necesidades propias de una vida

más elevada. Pero no es esto sólo, sino que el vivir cotidiano viene siendo como la *textura* en la que se da la verdadera vida humana, la vida del hombre de carne y hueso.

Lo que todos hacemos en el ir y venir de cada día es lo que nos permite elaborar la sangre de la vida humana para que luego todo lo que hagamos en los otros órdenes de la vida tenga sabor, color y olor de humanidad palpitante y no sea una mera abstracción, un puro lirismo espiritualizado. Por eso es que el hacer diario es lo que constituye la estructura sobre la que se afianza y cobra sentido todo el quehacer de nuestra vida superior; de aquí la enorme importancia que cobra lo biográfico para comprender la vida de los grandes hombres, ya que hasta lo anecdótico deja de ser tal al incorporarse dentro del marco completo de una vida transida de humildad.

1 . VIDA ESPIRITUAL

Pasamos a considerar lo que es la vida como valor supremo, la alta vida del espíritu que es la que cualifica al ser total del hombre en su dimensión personal. Entendemos aquí que hay dos formas de tomar la vida interior, una como manifestación de la cultura y de una educación bien integrada, en cuanto permite el libre desarrollo de nuestras aptitudes y potencialidades internas, y la otra, como elevación de nuestro ser total en virtud de los dones divinos que nos hacen participar en la vida de Dios.

En orden a la primera de estas formas de vida, la espiritualidad resulta ser, como lo hemos dicho, una superior manifestación de vida, pero no simplemente una vida biológica refinada, alquitarada, o dicho en términos materialistas, un epifenómeno biológico. La espiritualidad sólo cobra sentido y valor cuando se la considera algo distinto de la vida biológica y de la vida vulgar o práctica. Aquí nos enfrentamos con una realidad que debe ser tomada por

aparte y estudiada en su ser en sí peculiar. Ciertamente la espiritualidad es vida, pero en un sentido meramente analógico, pues, si por un lado ella es actividad desbordante, por donde se acerca o se parece más a lo vital, por el otro esta misma actividad abarca la razón que nos trasciende a nosotros mismos en la búsqueda de toda verdad y de la Verdad sin más. Es por esto que Max Scheller considera a lo vital, aunque superior a los valores de lo agradable y lo desagradable, como inferior a los valores espirituales y religiosos. Por razones similares, la analítica existencial, tal como es realizada por Heidegger, distingue claramente lo biológico, de lo psicológico y de lo antropológico, ligando la investigación de la vida a la interpretación del ser de la existencia humana ("dasein"). En Ortega y Gasset, la vida entendida como "vida humana", como "mi vida", aspira también a superar el nivel en que se movían las anteriores concepciones acerca de la vida y tiende a hacer de ésta el objeto metafísico por excelencia, como en Heidegger, porque la vida es para el filósofo español un saberse viviendo, un filosofar viviente. Por otro lado, la vida es también elección, es preocupación, ella se elige y se hace a sí misma en el tiempo. La vida humana está toda ella en trance de ser sí misma por sí misma.

Podemos agregar todavía que la vida humana sólo es tal cuando llega a la entrega total en aras del tú. La entrega es lo que en verdad nos trasciende, lo que nos saca de nuestro egoísmo biológico-animal y nos depara una segunda vida, una vida en el amor, en el sacrificio, en el dolor y en la verdadera alegría. Esto es ya espiritualidad propiamente dicha, señorío, libertad interior.

El valor de la vida espiritual radica precisamente en que nos libera de las fuerzas de la vida material, biológica, las cuales tienden por sí mismas a ejercer un dominio total sobre el hombre, alienándolo, esclavizándolo, poseyéndolo en forma brutal. Espíritu, espiritualidad es libertad, libera-

ción, señorío, autodomínio. El hombre espiritual es aquél que en todo momento da la pauta, señala el camino, decide y mantiene su decisión subordinando todos los valores vitales de la realización del bien, de la verdad, de la justicia en su propia conducta, sacrificándolo todo, si es preciso, a cambio del triunfo de los valores últimos, supremos.

Es en esta perspectiva que aparecen los valores religiosos como la coronación del proceso total de ascensión de la vida en sus diversas etapas, en sus diversas jerarquías, o mejor, en su integración perfecta, es decir, la vida religiosa.

En este sentido hablamos, siguiendo el uso de los términos dados en los escritos neotestamentarios, de la "vida eterna", de la resurrección de los muertos, pues cuando la vida resucita finalmente, reaparece no sólo el espíritu, PNEUMA, sino también, previa purificación, la carne, SACHE. El Camino, la Verdad y la Vida son las hipóstasis del logos (CRISTO) en el cual estaba la Vida "como la verdadera luz que ilumina a todos los hombres". (S. Juan, I, IX). Y en un pasaje de San Pablo (Heb., IV, 12) se dice explícitamente que el logos es viviente (Zoon gar ó lógos). La vida puede ser, así, no sólo el principio de todo lo viviente, el Espíritu Creador, sino lo que salva a lo viviente de la aniquilación de la muerte, es decir, el Salvador. Por eso en teología se habla en términos muy precisos y distintos de DEO CREANTE ET ELEVANTE.

Tal es el verdadero sentido religioso de la vida, un valor supremo que el hombre necesita para salvarse, esto es, para ser siempre en la plenitud del espíritu, para alcanzar el ser íntegro de su humanidad y para vivir la vida divina, que es la vida verdadera.

CAPITULO V

LOS VALORES INTELECTUALES

Partamos del hecho de que lo puramente intelectual no constituye un valor por sí. Se trata en este caso, bien de la capacidad o razón, bien del acto o bien del objeto intelectual. La razón en cuanto tal es un poder o potencia para elaborar ideas y representaciones lo mismo que para relacionar estas ideas entre sí y extraer de ellas otras ideas; es lo que llamamos razonamiento. Puede tomarse la razón en dos sentidos, primero, como tal potencia elaboradora de representaciones, segundo, como inteligencia propiamente dicha, es decir, como lo que conoce, como lo que capta la verdad de la idea o representación. Tomada la razón como inteligencia, esto es, como conciencia de la verdad, ésta aparece íntimamente ligada con el objeto intelectual que es, en sentido propio la idea, pero también el objeto real del que aquella es su representación.

En todo lo anterior no vemos sino una facultad, un proceso y un objeto que se integran entre sí al fenómeno del conocimiento, tanto desde el punto de vista psicológico como desde el punto de vista gnoseológico, pero que todavía no aparece en función del valor por no referirse existencialmente al sujeto cognoscente. Para hablar de valores

intelectuales es necesario que el sujeto se presente vinculado en unidad consustancial con el acto del COGITO y con el objeto del mismo. De qué modo puede ocurrir esto es lo que vamos a tratar de ver en primer término.

La facultad de conocer, o razón, es algo así como una función analizadora que descompone las representaciones internas o externas en sus elementos, tanto esenciales como accidentales, y trata de verlos por separados ya que toda realidad es múltiple y nuestra constitución mental es limitada, es decir, que sólo por momentos existenciales podemos captar la realidad. Una vez realizado este desmenuzamiento teórico, procuramos utilizar las partes, ahora con conciencia de lo que son por separados, para poder ver la función que les corresponde en el esquema estructural del conjunto. La labor del razonamiento consiste en relacionar las partes con el todo, en ver cómo se implican las representaciones o ideas, como se integran a unidades comprensivas mayores hasta que, finalmente, logramos comprender o entender lo que las ideas significan, bien como premisas o bien como conclusiones. Este es el momento de la síntesis, o sea, el momento del entender racional, de la comprensión intelectual.

Porque es evidente que toda esta estructura del pensar lógico no está hecha para ser pensada en el vacío. La razón tiende al conocimiento de la realidad ni más ni menos que tiende la vista al objeto visual y el oído al objeto acústico. No razonamos por casualidad ni por pasatiempo, sino porque lo necesitamos para vivir, por lo menos para vivir como seres racionales y no como las bestias que llevan una existencia meramente instintiva. Yo soy hombre, se dijo Aristóteles, en la medida en que razono: la naturaleza del hombre es racional. Esto de ser un animal racional consiste en que al encontrarme en el mundo rodeado de la realidad dada, reacciono desde el primer momento de una manera peculiar, haciendo algo para "saber a qué atenerme", como

ha dicho certeramente Ortega. Eso que hago es razonar, tratar de ver la realidad en torno con los ojos de la razón para saber qué es. Todo este proceso tan complicado del conocer no ocurre al acaso, ni por mera curiosidad, sino porque hemos de determinarnos a hacer algo con la realidad para vivir, o siquiera para subsistir, puesto que la vida se nos da, pero no el subsistir que depende de nuestra iniciativa particular. La razón es, pues, la que nos dice qué hacer con esa realidad conocida por medio del pensar racional.

Vemos que el objeto del conocimiento se articula íntimamente con el conocimiento, y, por medio de éste, con el sujeto existencial. Es precisamente por el poro abierto al través de la vida que el conocimiento lo es del sujeto humano y no, como lo ha querido tratar siempre el racionalismo o el intelectualismo, *more mathematico*, exclusivamente de la razón.

Estamos aquí precisamente en el punto por donde se articula el valor con el conocimiento. Nuestros actos intelectuales sólo de una manera teórica podemos decir que son racionales, entiendo con ello un conjunto de fenómenos psíquicos que se verifican en forma autónoma, acaparando para sí la vida intelectual para luego subordinar despóticamente todas las partes del alma. En la realidad de nuestras vidas el conocimiento racional no es sino una de tantas formas de capturar los valores dados en nuestro contorno físico, social, histórico, cultural o moral y sólo por relación a estos valores es que podemos hablar de una auténtica vida intelectual. Sin un objeto dado como valioso para la inteligencia y, en último análisis, para nuestra vida o nuestro ser total, tales actos sólo impropriamente pueden ser tenidos como actos humanos. Dicho lo anterior resta explicar qué son, en qué consisten estos valores intelectuales y, finalmente, en qué relación están con el pensar.

De una manera general suele decirse que el objeto del conocimiento es la verdad. Ahora bien, la verdad suele divi-

dirse en verdad especulativa y verdad práctica, o dicho en un lenguaje tradicional, la verdad como conocimiento de los primeros principios del ser, esto es, como FILOSOFÍA y la verdad como actividad de la inteligencia práctica, para descubrir las normas que ordenen la libertad del hombre para su consecución —CIENCIA MORAL— y para ajustarla a las circunstancias concretas de cada situación real —CIENCIA PRACTICA— así como a las reglas del entendimiento, que dirigen la actividad material del hacer artístico y técnico —CIENCIA PRACTICA— y su aplicación a cada paso concreto —VIRTUD DEL ARTE—.

Estas clasificaciones aceptadas aún en nuestros días son ciertamente muy oportunas o útiles para un análisis sistemático del conocimiento y de los objetos del mismo, pero tienen de perjudicial el que se pierden en distinguir y separar los modos y los objetos del conocimiento sin trascender a la consideración profunda de la unidad viviente del mismo que se opera en la transfusión del sujeto en el objeto por medio de la vivencia de los valores intelectuales.

Los primeros principios, se dice, son verdades evidentes por sí y la Filosofía no es otra cosa que una faena intelectual desplegada para tratar de evidenciar racionalmente la realidad compleja reduciéndola a estos primeros principios. Admitiendo tal interpretación de la Filosofía resta agregar que el hombre no queda nunca en la mera contemplación teórica por la sencilla razón de que no podemos reducir nuestra existencia a una actitud exclusivamente contemplativa, ya que no somos una "caña pensante". El verdadero filósofo es, antes que nada, un hombre de carne y hueso y si filósofo no lo hace para satisfacer la curiosidad intelectual, sino para establecer sobre bases sólidas su puesto o situación dentro del cosmos físico y moral, toda vez que de esta su situación depende el sentido de su existencia y su destino integral del hombre.

Es por esto que la división en verdad teórica o especulativa y en verdad práctica es perjudicial si no logramos ver la unidad del ser de la verdad que va de la una a la otra. Con ello no estamos diciendo que lo teórico y lo práctico son una y la misma cosa, lo que sería verdaderamente absurdo, sino que éstos no son sino modos de presentarse para nosotros lo verdadero, bien sea en orden a la vida intelectual, bien en orden a la vida temporal o histórica del quehacer cotidiano, lo que equivale a decir que si bien la verdad es una en orden a la vida humana, ella sólo puede ser captada en cuanto afecte al ser total del hombre, a la síntesis total de nuestro ser encarnado. Verdad es lo que se da en mi realidad peculiar, en mi vida, en mi ser total. Sólo así puede decirse que comprendo el valor de la verdad en su totalidad: lo otro no es sino una representación o idea de la verdad, o bien, una realidad objetiva verdadera. Aquí se trata de la verdad del hombre que es la única verdad asequible para nosotros y la única verdad en la cual podemos alcanzar algo de la Verdad sin más, la verdad absoluta.

De manera que si hablamos en propiedad de valores intelectuales, estos valores se dan en la verdad, no en cuanto tal verdad conocida, aprehendida por la razón o la inteligencia, sino en cuanto verdad sabida, asimilada por el ser del hombre, aprovechada por el sujeto humano para su incremento o perfeccionamiento. Vivir en la verdad quiere decir algo más que conocer la verdad; es una relación que nos sumerge y empapa en su substancia para trascendernos y transformarnos, según las leyes incommensurables e incognoscibles que rigen el cosmos físico y moral, operando en nosotros el milagro de nuestra dignificación, ya no como simples animales racionales, sino como personas vivientes.

Ahora que debe darse una especie de órgano de esta verdad que me eleva progresivamente a la dignidad integral de persona, porque el saber no es un proceso pasivo sino eminentemente activo y creador. En efecto, es el pensa-

miento el que trabaja en el sentido apuntado, como principio evidenciador de la existencia y del ser total del hombre y como principio integrador del ser del hombre con la verdad a lo largo de toda nuestra vida. El pensamiento es camino, verdad y vida del hombre, el verdadero "logos" que nos permite vivir una vida verdadera en la verdad, siendo él mismo esa vida y esa verdad encarnada en nosotros. Tal es el verdadero sentido que adquieren los valores intelectuales en función del pensamiento y de la vida humana.

CAPITULO VI

VALORES ETICOS

La ética o moral viene referida desde antiguo a las costumbres, es decir, a lo que, a fuerza de repetirlo, se convierte en la práctica común. Se trata, pues, de los hábitos que a veces llegan a tiranizarnos, según lo afirma el refrán: "La costumbre hace ley".

Yo diría que hay dos éticas, una puramente teórica, la otra práctica, pero ambas en función de valores y unidad intrínsecamente por la unidad del sujeto humano que las piensa y las vive.

La ética teórica es el producto claramente establecido por la razón de los fundamentos o principios del orden moral, tanto en sí mismo considerado como en cuanto referido al ser del hombre. La ética práctica es ese mismo orden imperando en los actos humanos como virtud o realización del bien o de los valores éticos. Finalmente, el centro vital de la ética, la persona, es el factor determinante de estos valores y de estas normas en cuanto es en el hombre individual y concreto en donde se realizan, donde cobran existencia y sentido.

Por lo tanto hace falta una referencia del valor al sujeto con lo cual estamos ya pisando el campo práctico o sea, el de la realización de los valores. La referencia al sujeto

desde el punto de vista de la acción moral es sumamente importante si se piensa en que si hablamos de ética es fundamentalmente porque ella se relaciona exclusivamente con el agente dotado de razón y de voluntad libre que es el hombre; no se trata, pues, de una ética animal, ni angélica.

El ser humano tiene una doble manera de actuar, según se mueva bajo el influjo de su actividad inconsciente, orgánica o por el impulso de la voluntad, deliberada y consciente. Todos nuestros actos libres, que son los que aquí denominamos actos morales, no tienen otra razón de ser que la de satisfacer un impulso de crecimiento para alcanzar la plenitud humana, no en el sentido clásico de un ideal de armonía, de equilibrio, sino en el sentido de una acentuación de la infinitud del ser personal por el amor, por el dolor, por el sacrificio y la trascendencia. Visto el valor desde esta nueva perspectiva es, ciertamente, un orden objetivo en función de lo absoluto incondicionado o *a priori*, un orden universal, "*sub specie aeternitatis*" que se afinca en el orden de lo divino y lo postula, pero también un orden personal, en el que cobra sentido para nosotros, en el que se convierte en orden viviente, inteligente y libre, en una palabra, en verdadero orden moral o humano, pues lo moral es, por encima de todo, lo humano, lo que perfecciona al hombre en cuanto hombre. Este es, propiamente, el campo de la ética práctica y no meramente subjetiva.

Situándonos en la persona es como podemos percibir todo el sentido que tienen los llamados valores morales. El problema consiste en saber cómo es que tales valores existen en el ser personal, o mejor, cómo es que se torna moral el ser del hombre por el valor y qué es lo que tiene el valor para que en virtud de su influjo la persona se eleve sobre sí misma, se dignifique y espiritualice.

Tratemos de meditar sobre estos aspectos de la eticidad humana que son, sin lugar a dudas, los más importantes para nosotros.

El actuar humano es un ir en busca de algo que apetezcamos, que deseamos, pero no toda acción es moral *sensu strictu*, tan sólo aquella que se articula dentro de una perspectiva determinada, esto es, cuando lo que se busca es algo honesto, que tiende al incremento espiritual del hombre; si no es así la acción es indiferente o inmoral.

De manera que los actos encaminados al incremento espiritual del hombre son morales desde el punto de vista intencional, pero ello no basta, hace falta que el objeto perseguido sea capaz de proporcionar este incremento, de enriquecernos interiormente, de desarrollar nuestro ser personal. Cuando a la intención va unido el valor se da realmente un acto éticamente valioso que agrega algo al ser del sujeto que lo realiza tornándolo moralmente bueno; así los actos de justicia, de caridad, de veracidad, de honradez, de tolerancia, de castidad, de sobriedad, hacen al hombre que los practica sostenidamente justo, caritativo, veraz, honrado, tolerante, casto, sobrio.

Por esta razón decimos que hay algo objetivo en los valores morales que se agrega al sujeto mediante los actos virtuosos. Este algo es la esencia del valor, que radica en su mismo en el valor, en la participación de los valores mediante la acción moral libre. Sólo en la vivencia de los valores morales alcanzamos el verdadero sentido del valor. Este hecho nos lleva al planteamiento del problema fundamental de la axiología, a saber, la esencia misma del valor moral.

Si el valor no es enteramente objetivo, es decir, una entidad que existe en sí con prescindencia del sujeto que lo vive, del sujeto moral, tampoco puede explicarse como una pura vivencia o modificación del sujeto, de la persona. Es forzoso buscar la respuesta no en la ruptura del dilema sujeto-objeto sino, como ya lo apuntábamos antes, en la integración de ambos elementos. Reparando en esto nos damos cuenta de cómo es que se produce en nosotros el valor mo-

ral. En realidad se trata de una creación personal del valor, porque éste no se me da hecho y a la medida de mis necesidades, sino que tengo que partir de una materia preexistente y modelarla, hacerla mediante los haceres libres en que consiste mi vida. Al realizar estos valores objetivos, al poner en ejecución la obra para situar en el tiempo mi realización, en realidad me estoy haciendo en este actuar, el cual me sirve de materia de mi yo personal que es el que en realidad cobra ser mediante los valores morales. Yo soy el resultado de mi acción, de mi vivir en función de los valores.

Pero no se concluya de lo anterior que la voluntad, en cuanto que interviene en forma predominante en la constitución de nuestro ser personal por la actuación del valor moral, es la única que tiene el privilegio de la paternidad de la persona, de la plenitud espiritual del yo. El ser encarnado o realizado en mí, es obra, ciertamente, de la voluntad, pero también de la acción combinada de las otras partes del alma y del cuerpo, en una palabra, del compuesto humano actuando en forma integrada, en virtud de la potencia unificadora e integradora que la preside que hemos llamado pensamiento. Efectivamente, sólo el pensamiento es capaz de revelarnos el verdadero sentido de la ética, de los valores morales, de su realización en sí y en nosotros. Porque, en primer lugar, todos los actos, sean morales o no, tienen por causa la acción de nuestro ser uno e indivisible, de tal manera que la voluntad, por más que venga ligada a su interioridad, ya que una de las primeras manifestaciones del ser personal lo constituye el querer, ello no obstante, hay otras formas tan primarias como la voluntad en las que se manifiesta nuestro ser, como son el sentir, el amar y el entender. Por encima de tales manifestaciones fundamentales pero parciales de nuestro ser, debe darse una forma comprensiva de ellas mismas que es el ser mismo del hombre-encarnado en la cual podamos reconocer, explicar y comprender ese querer, ese sentir, ese amar y ese entender y

esta forma no es otra que la comprensión total del pensamiento.

La verdadera comprensión del ser o de la esencia del valor moral supone la comprensión del ser o de la esencia del yo personal y ésta es la comprensión del mismo por el pensamiento.

Unas precisiones ulteriores nos llevarían a justificar la importancia de la cultura como medio para realizar el crecimiento interior de la persona, como valor supremo de nuestra vida. Dado que tenemos que hacernos a nosotros mismos, porque no nacemos con una esencia o ser ya constituido, sino que la esencia del hombre en el fondo no es sino un proyecto ideal que debe irse realizando mediante nuestra existencia terrenal, debemos empeñar todos nuestros esfuerzos y nuestra libertad utilizando los elementos disponibles en nuestro acervo personal y en el de la especie para convertir lo ideal, en proyecto, en realidad plena. En esta empresa debemos comprometer lo mejor de nuestros recursos corporales y espirituales y lo mejor de los valores objetivos cristalizados en las grandes obras de la cultura humana.

Es en este sentido que podemos decir con Derisi que "La gran misión de la Cultura actual es precisamente integrar esos valores y su realización respectiva cultural en su unidad jerárquica humana, que les devuelva con ellos su carácter de cultura estrictamente tal o, en otros términos integrar todos los valores y zonas culturales en el valor o cultura moral como en su clave de bóveda, la que conduciéndolos y sometiéndolos al bien-total-del-hombre, les confiere su exacta ubicación dentro de la cultura específicamente humana". (Fil. de la Cult. y de los Valores, p. 190).

CAPITULO VII

LOS VALORES ESTETICOS

El término "bello" designa una experiencia axiológica "sui generis" producida por determinados estímulos pertenecientes a los objetos más diversos o a los de una misma especie, lo que provoca las más diversas apreciaciones, con frecuencia contrapuestas, que solemos llamar juicios de valor.

Hablamos de lo bello como de un valor en cuanto experimentamos que lo-bello es capaz de producir en nosotros un acrecentamiento de nuestro ser, un perfeccionamiento espiritual y un goce inefable que nos hace sentir la dicha de vivir una vida verdaderamente humana. Este valor es irreductible a los otros valores, teniendo en sí mismo su propia razón de ser, por lo cual no lo confundimos con lo bueno o con lo verdadero, y ello no se demuestra sino que se vive en la propia experiencia.

No vamos a ocuparnos de dar una prueba para establecer la sustantividad de lo bello como un valor en sí, lo que puede lograrse únicamente por el análisis de las características de la vivencia estética; sino a destacar el hecho de que el placer estético se diferencia de las otras experiencias provocadas por los valores materiales en cuanto que es una

experiencia de la forma, entendida ésta en el sentido más amplio posible dentro de la filosofía del arte que engloba la totalidad viva del hombre en sus manifestaciones más desinteresadas.

En primer lugar, vemos que una de las fuentes del placer estético está en el sentimiento, bien sea éste un sentimiento de carácter material (de contenido) o bien sea un sentimiento de carácter funcional. Es así como se configura la vivencia estética a partir de los contenidos meramente agradables dados en la sensación. Por medio de la plenitud del objeto o perfección alcanzamos a intuir lo bello en la manifestación de una vida en el colmo de su esplendor, dentro de la cual juegan un papel muy valioso la estructura formal del objeto y su armonía total que logra producir en nosotros un sentimiento de equilibrio, de paz, de libertad, de facilidad. En estas vivencias sentimos que nuestro ser se manifiesta a sí mismo en un lenguaje antes insospechado. Es lo que los estéticos designan con el término de "vivificación", es decir, una expansión de nuestro ser personal que se está moviendo durante toda nuestra existencia entre lo vital y lo ideal, por lo que ha dicho Lipps que "el goce estético es, en su parte esencial, el goce de sí mismo objetivado. No disfrutamos solamente del objeto estético, sino que disfrutamos también, de un modo peculiarmente redoblado, de los sentimientos de valor de nosotros mismos, que en él cobran vida, de nuestro yo, placenteramente afectado por él".

Por manera que el campo de lo estético implica varios factores tales como: el carácter ideal, la libertad de espíritu, el sentimiento, la actividad psíquica y los contenidos en los cuales decimos que se manifiesta esta contemplación. La plenitud de vida producida por la perfección del ser que intuimos como bello, los valores de lo agradable dado en los sentidos, la estructuración formal armoniosa, la serenidad del ánimo producida por la intuición de la belleza formal,

serenidad que se trueca en libertad, en desembarazo de lo material en nosotros; todos estos factores se traducen en una calidad "global" que es una vivificación de nuestro yo, situada como entre lo vital y lo ideal, es decir, algo así como una objetivación de la trascendencia del ser humano por la belleza, porque al disfrutar del objeto estético disfrutamos también de los sentimientos de valor de nosotros mismos, es decir, del sentimiento de un yo trascendido por la belleza.

Los valores estéticos nos sitúan ante el hecho de que el sujeto y el objeto están íntimamente correlacionados, comprometidos, subsumidos en la pura vivencia estética constituyendo una vivencia inseparable. El resultado es un verdadero acrecentamiento del ser de la persona, un enriquecimiento de una de sus dimensiones fundamentales. Todo ello gracias a la oculta norma unificadora, o mejor, integradora que preside el desenvolvimiento de la vida espiritual mediante el hechizo mágico de la belleza, verdadero don divino que nos permite experimentar una de las vivencias más puras y desinteresadas en nuestra existencia terrenal.

CAPITULO VIII

LOS VALORES SOCIALES

El verdadero sentido y alcance de los valores sociales hay que situarlo en una previa apreciación del valor del individuo, toda vez que éste constituye el centro de las coordenadas sociales y personales hasta el punto de que no es posible definir una y otra si no es en función del concepto que nos merece el ser individual humano.

El término individuo hace alusión a lo que aparece como algo no fragmentado y con cuya realidad hay que contar como un todo indiviso pues su desintegración acarrea la desaparición o la muerte de ese todo. En el individuo humano nos encontramos con un todo biológico cuyo funcionamiento hace posible la vida del hombre en sus diversas manifestaciones. Es por medio del cordón umbilical de lo biológico que el hombre arraiga en la tierra y vive referido en todos los momentos de su existencia a su "bíos". Lo anterior supone que, queramos que no, nuestra animidad sirve de sustrato a toda nuestra existencia terrenal y nos remite constantemente al medio, el cual, no diré que nos determina, porque ésta sería una expresión que no diría lo que verdaderamente pasa entre el hombre y su "fysis" y entre ésta y las estructuras orgánicas del mundo biológico

en que vivimos, pero sí nos integra dentro de un complejo de factores elementales con los cuales hay que contar en cada momento de nuestra existencia.

El individuo es algo más que su propia "fysis", es un escalón en el que situamos un modo de vida natural cuyo centro es el yo, el cual polariza, recoge en su centro, utiliza y disfruta hasta el máximo todas las manifestaciones biológicas y psíquicas, brindándoles, a su vez, una estructura determinada que nos presenta al hombre como viviendo una vida propia, cuya finalidad es la promoción y exaltación del yo. El individuo vive con la exclusiva preocupación de satisfacer sus necesidades elementales, su instinto trófico, sexual, de conservación y más allá, su instinto de posesión para garantizarse el futuro, bien sea suyo o de su prole, si bien en este último caso se da ya un antagonismo entre su yo y el yo de los individuos que constituyen o puedan constituir su prole.

Sobre esta unidad primitiva del yo individual, saturada de biologismo y de egoísmo instintivo, se produce el fenómeno social. En realidad, al analizar el problema del hecho social, a partir del individuo, no podemos encontrar una respuesta lógica que satisfaga, pues todas ellas suponen que el hombre es un animal social o bien un ente antisocial capaz de superar su egoísmo animal por razones ya sea de mera conveniencia o de superación espiritual. En cualesquiera de estos supuestos nos encontramos con un momento determinado en que las fuerzas egocentristas se rompen para dar paso a otras fuerzas o tendencias altruistas que posponen el yo al tú y acaban por incorporar las energías instintivas egoístas a otras capaces de llevarnos a la entrega, a la dación de nosotros mismos en aras de un amor superior al de la simple posesión sexual y cuya meta no es el yo sino el bien del mayor número, la consolidación de un orden racional dentro del cual pueda realizarse este bien común en forma creciente y segura.

Una vez constituido el hecho social o la sociedad propiamente dicha como garantizadora de ese orden, presumiblemente justo, nos damos cuenta de que el yo individual no se explica sino por referencia al todo social; es un todo dentro de otro todo, sin el cual volvería a la pura animalidad primitiva. El individuo, al nacer, recibe del medio social, primero, las condiciones mínimas para su subsistencia material: alimentos, medicinas, abrigo, cuidados; más tarde, palabras y contenidos mentales, experiencias; posteriormente, las normas sociales, políticas, morales, culturales, así como formas de vida religiosa, siquiera en sus aspectos externos.

Razón llevan los sociólogos cuando cargan el acento en el hecho social sobre el individual, si bien incurren en el error contrario al pretender que todos los contenidos del yo proceden del exterior, eliminando así prácticamente el campo que corresponde a la creatividad personal.

En realidad es cierto y debe admitirse como un hecho comprobado y plenamente demostrado que sin la existencia de la sociedad el desenvolvimiento del individuo humano queda reducido a formas mínimas propias de la vida primitiva; es también cierto que gracias al trabajo combinado o socializado el hombre ha sido capaz de crear todas las culturas existentes, y cada vez se peca más de las enormes posibilidades que le brinda el trabajo racionalmente distribuido. De otro modo todas las ciencias y artes que dependen de la organización social, desde el derecho y la política, hasta la moral y las artes, estarían en embrión todavía o no se habrían podido manifestar. El hecho social ha permitido que, mediante el diálogo técnicamente dirigido, el maestro haya podido comunicar a sus discípulos una serie de valores mentales que han favorecido el desarrollo y crecimiento de los saberes humanos, de las artes y de las técnicas, facilitando el proceso de creación de los saberes meta-

físicos, lo mismo que el saber científico de la naturaleza, en la esfera propiamente individual.

Esto nos lleva a la comprensión del mundo individual donde operan, tanto las varias influencias externas como las internas y donde se produce, en virtud de un crecimiento integrado de estas influencias, el hecho de la vida personal propiamente dicha. Podríamos decir que en el ser humano se dan como varias envolturas o instancias situadas a diversos intervalos de un centro único regulador que elabora las sustancias personales al través de dichas instancias o formas de vida concéntricas. Tales instancias están constituidas, en primer lugar, por las diversas manifestaciones de la vida biológica, por las manifestaciones propias de la vida social (amigos, familia, tribu, clan, comuna, nación, sociedad internacional), y, finalmente, por las estructuras más íntimas de la vida personal.

Se ha dicho que cada individuo en el fondo no hace más que desempeñar diversos papeles en su vida social, tal como si fuéramos buenos o malos actores, según cumplamos con nuestra condición de espejos reflectores de lo que nos corresponde interpretar en nuestras vidas. Los diversos papeles se articulan; se combinan entre sí, como en un gran mosaico las piedrecillas coloreadas; de esta manera se produce la solidaridad de las partes con el todo, de los intereses egoístas primarios con los intereses altruistas de nuestra vida familiar, profesional, cívica o religiosa. Allá en el fondo queda el receptáculo íntimo de nuestra personalidad, pero reducida a una reproducción infinitamente pequeña del gran universo físico y social en el que nos movemos.

Empero no se dice todo si pretendemos reducir la función del yo personal, no meramente biológico, a los elementos en juego en el cosmos físico, biológico o social. Hace falta hacerse cargo de un factor imponderable, indeterminable e irreductible a todo tipo de análisis que está presente en el todo individual biológico, lo mismo que en el

mosaico iridiscente de nuestra personalidad psicológica, este factor es la persona. La persona aparece como ese elemento irreductible capaz de crear la síntesis viviente de todos los elementos contrapuestos del yo y del tú, del individuo y de la vida social, y capaz también de innovar, de producir nuevas síntesis, nuevas estructuras subjetivas y objetivas, que permitan llevar por rutas desconocidas al propio espíritu en su afán de seguir adelante en el despliegue de sus posibilidades, para satisfacer la eterna inquietud del hombre de ser cada vez más, de saber cada vez más y de alcanzar la mayor felicidad posible: "Nadie es enteramente pasivo, ha escrito un destacado sociólogo contemporáneo. Cada persona selecciona, combina y aún en ocasiones crea, y en tal sentido puede considerársele agente activo en el proceso social. Los verdaderos genios despliegan gran poder creador, pero también nosotros, gracias a nuestra capacidad de selección, actuamos como agentes activos. Las personas no son "tabulae rasas" pasivas, en las cuales la sociedad imprime sus enseñanzas culturales. Ya sea que su capacidad de selección y creación dependa de su constitución biológica o de algo más sutil e inteligente que designamos como su "alma trascendental", o su "creador" (hipótesis que parece razonable) el problema permanece pendiente. Lo que no cabe desconocer es la importancia de este factor en el campo social". (Pitirim A. Sorokin, *Sociedad, Cultura y Personalidad*; Aguilar, 1966, p. 566).

CAPITULO IX

LOS VALORES POLITICOS

Hablar hoy de política es casi caer en el ridículo. Se parte generalmente de la idea de que la política es o bien una cosa turbia e inmoral, una mezcla caótica de ideas traspasadas, de sentimentalismo y de pasiones enfermizas o mero cálculo comercial. De esta manera aquellos que practican algún género de vida interior rechazan en forma tajante todo tipo de participación política por considerarla degradante y repulsiva en su contenido y en sus métodos. Nunca se han puesto a pensar en que ella puede ser considerada como un ingrediente indispensable para que el individuo pueda elevarse a la condición de ser personal en función de las cosas de la comunidad. Porque es lo cierto que en cada uno de nosotros hay un conjunto de elementos que hunden sus raíces y se alimentan del subsuelo de la costumbre, de la tradición, del medio social familiar, profesional, escolar, municipal, en suma de la patria chica de que hablan algunos. Estos elementos son los que constituyen nuestra individualidad social, individualidad que ha de integrarse en una comunidad superior, pero que no debe desaparecer por entero y de hecho nunca desaparece, cualquiera sea el tipo de educación recibida. El predominio del

individualismo puro, es decir, de la vida instintiva natural, puede dar origen a un patriotismo chico, aldeano y, por ello, egoísta y primitivo. Ahora que cuando se logra incorporar este individualismo de las patrias chicas a un patriotismo elevado de la cultura y del desarrollo social, el individuo evoluciona y se transforma en un ser humano que logra integrarse a la comunidad política en forma plena. De esta manera la comunidad política no es ya mera aglomeración de individuos dotados de una voluntad general, sino ante todo comunidad de personas enraizadas abajo con el pluralismo de las patrias chicas y vinculadas por arriba a la comunidad espiritual, constituida por los valores y por las personas.

Entre estos valores creados por el hombre con miras a su dignificación personal está el Estado. El Estado no puede ser considerado como una entidad dotada de fines propios, con derechos anteriores y superiores a los de los individuos, tal como si fuera algún dios invisible que presida y señale el destino histórico de los pueblos. En realidad no es ningún ser, por más que la mente de algunos filósofos dotados de gran fuerza hipostasiante ha sido capaz de presentarlo como la encarnación de todos los valores superiores y, aún más, de la misma divinidad suprema. El Estado es un mero artificio creado por el hombre para su propio servicio, bien sea actuando al través de la sociedad, bien contra ella para defender al hombre.

En esta lucha a muerte en que se desarrolla la evolución política de los pueblos entre el más crudo individualismo y la necesidad de un orden social justo, sujeto a las normas de derecho, el Estado aparece como un factor indispensable para la constitución de este orden social, sin el cual no puede darse una verdadera promoción del ser humano.

Pero como el individuo viene al mundo vinculado a las pequeñas patrias de que hablaba anteriormente, es decir, la sociedad cuya labor se circunscribe dentro de un radio

de acción limitado y sin una interdependencia previamente establecida, cae de su peso que hace falta una acción vigorosa para coordinar la acción de estos organismos intermedios, suplir sus deficiencias y encauzar las energías individuales y comunales hacia la realización del bien común de las personas. Esta labor benéfica del estado debe operar, guardándose de incurrir en el totalitarismo; tal desviación se evita si logramos situarlo entre las pequeñas patrias del hombre, respetando los poderes que se han generado espontáneamente a través de la costumbre, es decir, los derechos de las llamadas sociedades intermedias, y si logramos colocarlo en actitud de sometimiento, o mejor, de respeto al derecho supremo de las personas.

De esta manera postulamos un régimen político cuyo fin ha de ser la actualización personal del ser humano, alejándonos de toda concepción pragmática que, bien sea a la luz de un individualismo liberal o de un humanismo materialista, se conforma con la idea de una felicidad limitada al disfrute de los valores inferiores de la vida.

Ninguna acción política es aceptable si no empieza por reconocer el valor en general de la vida espiritual. Dicho en otras palabras, en el campo de la vida política es necesario que se polaricen, que se encuentren y articulen los hombres de acción y los hombres de meditación. Ciertamente el hombre de acción no puede esperar a que se produzcan las condiciones ideales, sino que tiene que lanzar con audacia sus huestes al combate para conquistar al menos aquellas condiciones mínimas sin las cuales nunca podrá llegar a las metas soñadas, pero aún así la meditación, el valor moral, la constancia en el cultivo de la vida espiritual es un supuesto sin el cual la acción no tiene sentido, sino que más bien se atenúa y termina por caer en el vacío.

No cabe duda de que éste es un itinerario arduo y fatigoso ya que está siempre expuesto a la crítica de los oportunistas y de los fanáticos y debe andar siempre en una mar-

cha incómoda, rehuendo las concesiones fáciles del espiritualismo idealizado y de la dorada mediocridad del logrerismo político. Pero, después de todo, no existe otro camino si se quiere elevar realmente el plano de la acción política a la categoría de un quehacer humano formativo y creador.

Llegamos por este camino a desembocar en el verdadero problema que suscita el pensar político. En política, podemos decir, en un sentido muy preciso que aspiramos a la comprensión, de tal manera que comprender y pensar en política son una y la misma cosa. Así comprendemos cuando nos explicamos la conducta individual y colectiva al aceptar o rechazar los valores en juego, tanto si las acciones son el producto de una visión madura de la realidad como si no. Esto no quiere decir que en el análisis de los hechos hayamos llegado a penetrar, a desentrañar las verdaderas causas, pues la política no es ni será nunca una ciencia en el verdadero sentido de la palabra, sino que por un cierto pálpito nos percatamos de lugar que los hechos y las conductas ocupan en el amplio panorama de la vida individual y colectiva, tomadas en su unidad total. De este modo, nuestra comprensión nos pone en camino de pensar para comprender, lo que supone ya cierta sagacidad u olfato para seguir la pista de los animales políticos.

El pensar político consiste en saber ver, en saber percibir, en saber vivir en toda su amplitud el quehacer político de los humanos. Hay, ciertamente, un ver objetivo de la realidad en torno en cuanto está ligada a la conducta política, para lo cual es un recurso sumamente valioso el estudio de las así llamadas ciencias políticas dado que éstas nos permiten formular el cálculo de los elementos extrínsecos en juego, los cuales han de ser manejados posteriormente para construir un orden político determinado. No todos los hombres nacen con el sentido de lo político, con el ojo o instinto político necesario para percibir la coyuntura que

el acontecer histórico ofrece en determinadas oportunidades. Más allá está la sabiduría política, o sea el saber vivir plenamente lo político en función de todos los valores. Tal sabiduría es propia sólo de las grandes figuras históricas que han encarnado los más altos intereses humanos de un país, de un conglomerado de naciones o de una época, volcando su existencia casi totalmente en una lucha decisiva para alcanzar determinadas metas. Cuando todos los valores políticos se conjugan con los restantes valores humanos fundamentales, nace la comprensión que no consiste solamente, como se piensa, en hacerse cargo, en tolerar la conducta ajena, sino en abarcar mediante un acto del espíritu, todos los valores políticos en su unidad y en cuanto se dan integrados dentro del todo humano.

Como puede verse, estamos en presencia de un concepto tremendamente dinámico de la política, o si se prefiere, de un concepto revolucionario, en el mejor de los sentidos. Aquí el término revolución significa la puesta en marcha de un pensar integrador en todas sus dimensiones para llegar a constituir un ser personal, capaz de realizar y de vivir todos los valores políticos. Se trata, en primer término, de un llamado del espíritu o vocación que anida en el corazón de todo hombre y que consiste en una voz interior que indica el camino para la realización personal a través de la comunidad organizada políticamente. Es un modo de vida que sumerge toda mi humanidad, la psicosomática y la espiritual, en el medio social políticamente organizado, comprometiéndose en forma total, pero deliberada y libremente, en la tarea de promover el bien común en función del bien de las personas individuales. Se trata finalmente, de llegar por estos caminos ideados, imaginados y construídos en la dura roca de que está hecha la ciudad, a una verdadera comunión de personas de carne y hueso. Porque la ciudad, "la polys", es y será siempre una comunión de personas en la que se resuelve la dimensión transpersonal

que mediante el despojo de nuestra naturaleza egoísta nos abre las puertas al altruismo, y, por su medio, al verdadero amor del prójimo, donde por fin nos conquistamos a nosotros mismos en el grado eminente de nuestra dignidad humana. Ningún hombre puede rehuir el compromiso político, si es auténtico.

TERCERA PARTE

CAPITULO I

PENSAMIENTO Y CULTURA

Estamos en condiciones de retomar el problema del pensamiento pero con el objeto de proyectarlo hacia su función cultural y de creación de una personalidad. Hemos visto que el hombre es un ser complejo de múltiples aspectos. Uno en su ser, presenta multitud de facetas reales que es menester aprehender una por una y en su función con el todo.

Los estratos en que el ser humano se manifiesta en su múltiple riqueza se nos revelan íntima y jerárquicamente relacionados entre sí, constituyendo una unidad, o mejor, un todo organizado, viviente. La actividad orgánica está ordenada y sometida a la vida vegetativa, ésta a la vida imperfectamente cognoscitiva y consciente de los sentidos y ésta, a su vez, a la vida del dinamismo inconsciente, de donde va surgiendo a la luz de la plena consciencia espiritual. Dentro de la vida espiritual la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, en sus formas superiores, se nos muestran íntimamente unidas y mutuamente dependientes entre sí. De este modo toda la actividad del ser humano se nos da en una unidad, organizada en estructuras maravillosamente correlacionadas por síntesis y síntesis que culminan en el

ser inteligente, libre, capaz de encontrarse a sí mismo en las más elevadas formas del ser.

La vida humana, tanto en su forma personal, como en su forma específica, se caracteriza, en una de sus dimensiones más peculiares, por una búsqueda de los distintos valores que necesita para integrar su ser complejo, enriqueciéndose por la voluntad, la bondad, la belleza, la vida biológica y vegetativa, y, finalmente, en el mundo físico por los elementos materiales que le sirven de sustentación. No otra es la razón de ser de las disciplinas filosóficas y científicas, de la moral y de las artes, así como de los demás saberes técnicos. El hombre necesita hacerse y para ello busca con todas sus fuerzas todo lo que le permita desarrollarse, elevarse, engrandecerse. Por esto ha creado la cultura como un conjunto de valores instrumentales para lograr la perfección de su ser.

Tenemos, pues, que la cultura es la transformación por el hombre de su propio ser espiritual y la transformación de las cosas materiales exteriores a él, pero en cuanto estén a su servicio. La obra cultural, la naturaleza transformada y como vivificada por la inteligencia y la voluntad es, pues, el mundo propio y exclusivo del hombre, creado por él para desarrollar su vida personal.

El constitutivo esencial de la cultura, su realización específica es el nuevo acto o perfección determinante impreso en la naturaleza por el espíritu que engendra el valor cultural.

La intervención del espíritu humano para perfeccionar la naturaleza material consiste en introducir en ella nuevas formas accidentales de tal manera que lleguen a realizar determinados valores, lo que por sí solas no lograrían conseguir. Tal es el origen de todos los ARTEFACTOS, de las obras del arte y de la técnica. Nada hay en el objeto cultural que no esté producido por las fuerzas naturales, pero sin la modificación introducida en ellas por el hombre tales

fuerzas no habrían logrado combinarse para obtener tal efecto.

Sin llegar al extremo de la afirmación hegeliana de que el espíritu penetra y queda realmente encarnado en esos objetos en forma de "espíritu Objetivo", la verdad es que tales formas o modificaciones impresas en la materia por el espíritu para lograr determinados bienes son el medio con que el espíritu expresa y realiza sus fines y por eso lo reflejan, a la vez que reflejan el fin que en ellos se ha propuesto alcanzar.

Esta modificación cultural del espíritu puede ser recibida también por el propio espíritu, siendo por ello creador de la cultura, y, a la vez, receptor de la misma.

El hecho de que la cultura aun en sus realizaciones materiales como las de la técnica y del arte, sea el efecto de una acción originariamente espiritual y, como tal, se presente como una realización ordenada a la consecución de un valor propuesto, hace que no se la pueda entender sino cuando se "des-vela" el sentido o intención que el espíritu ha puesto en ella. Los seres naturales tienen una finalidad intrínseca, pero la cultura, con la infusión de la nueva forma accidental, les añade una estructura axiológica que no es natural, aunque se realice como una forma del ser material, la cual sólo es comprensible cuando se manifiesta en ella el fin por el cual fue realizada.

De aquí que la cultura no sea realizable sino por un espíritu; tampoco es comprensible en su intencionalidad formal sino por otro espíritu el cual, a través de la transformación impuesta por una inteligencia o una voluntad al ser natural, llega a adueñarse de la intención o finalidad que le dio origen en el espíritu creador.

La cultura considerada en toda su extensión, desde la modificación introducida en el propio espíritu, en la inteligencia, en la voluntad, en los sentimientos, hasta la modifi-

cación impresa en la materia, es el mundo creado por el espíritu y para el espíritu, es decir, el mundo que sólo el espíritu puede crear y que, por eso mismo, sólo él puede percibir, porque él es el único capaz de de-velarlo y de comprenderlo. Podemos afirmar, con Dilthey, bien que dando a sus palabras un alcance intelectualista-realista de que en él carecen, que si "a los objetos naturales se les entiende, a los objetos culturales se les comprende". La comprensión no se detiene en la de-velación de la esencia del ser natural, ni siquiera de la nueva forma, como tal modificación introducida en el ser natural, sino que, a través de ésta, llega a de-velar su sentido, el fin o bien que el espíritu se ha propuesto significar o lograr con ella, en una palabra, su intencionalidad. Es el fin que se ha propuesto el espíritu, de pura significación, como en los signos, o de significación y realización de nuevos bienes, como en los artefactos, el que mueve a la causa eficiente, también espiritual, a introducir la modificación en que aquél queda como expresado, significado o realizado, pero únicamente para otro espíritu, quien, a través de tal transformación, es capaz de posesionarse de la intención o fin que originariamente estuvo presente y actuó desde la inmanencia del espíritu creador.

La actividad espiritual, de sí esencialmente inmanente, y, como tal, incomunicable por sí misma, se expresa y sale de sí a través de su encarnación en los entes de cultura y se hace comunicable a otros espíritus. Y, a la vez, la actividad espiritual, esencialmente inmanente es incapaz de penetrar en la vida espiritual —ideas e intenciones— de otro espíritu, puede alcanzarse des-cifrando o des-velando la intención impresa en los entes culturales. La comunicación de espíritu a espíritu, a causa del carácter esencialmente inmanente de la actividad espiritual, es directa e inmediatamente imposible, pero se logra a través de esta expresión material o encarnación del espíritu, que es la obra cultural. Sin estos entes culturales, sin el signo y el lenguaje, la vida

espiritual permanecería bloqueada en su inmanencia, sin evaluación o comunicación posible.

El hombre crea este mundo nuevo de cultura —oculto para todos los ojos que no sean los de la inteligencia, e irrealizable para toda actividad que no sea la de la voluntad libre, es decir, oculto e irrealizable para todo ser que no sea espiritual— como su mundo propio que necesita, no sólo para realizarse y vivir plenamente su propia vida espiritual, sino también para comunicarse y ayudarse con el aporte espiritual de los demás hombres.

Comunicación y comprensión son términos que expresan dos hechos que se dan íntimamente relacionados en la vida humana. La comprensión es el término de la comunicación; hablamos para entendernos porque la cultura es un lenguaje portador de valores personales que debemos comprender, pues, el hecho de la comprensión es lo primordial, lo definitivo en ella.

Debemos partir de una apreciación cabal de lo que es y vale el pensar para poder captar el sentido último de la cultura. Si el más alto don de la vida humana es la sabiduría y ella es comprensión, la cultura debe ser comprensiva. Si querer es autodeterminarse a la participación del bien, tal participación no puede darse sin una captación de ese bien por el pensar que es el único que capta el valor en función del todo. Si el sentimiento o afecto es un sentido gozoso o doloroso de la vida, según sean las alternativas de nuestro destino, tal vivencia sólo puede darse integrada al ser total por medio del pensar que es la comprensión misma de la vida del todo humano personal. Una captación plena del sujeto humano creador de la cultura nos lleva a la comprensión de cualquier otro sujeto humano creador de cultura por medio de la comunicación que se establece en el lenguaje de los valores. En este diálogo cada sujeto trata de comprender al otro desde su situación existencial, en el afán de obtener por la comunicación aquellos valores previamente

te conocidos en su realidad personal como elementos indispensables para su perfeccionamiento. De aquí el enorme valor de la cultura que sólo puede medirse por su influencia en el desarrollo del ser total del hombre. De aquí los grandes esfuerzos que realiza la humanidad al través de su historia por enriquecerse, tanto cuantitativa como cualitativamente, a fin de poder proporcionar a cada individuo la mayor suma de oportunidades y de medios que le permitan alcanzar su dignificación personal.

CAPITULO II

PENSAMIENTO Y PERSONA

Cuando hablamos de personalidad, desde el punto de vista psicológico, sobreentendemos un manojito de direcciones en la acción que no responden a ningún modelo ideal, a lo sumo se puede entrever una relativa constancia de una línea sobresaliente en la conducta, pero siempre dentro de un proceso creador o libre, lo que supone un margen de inseguridad permanente. Desde este punto de vista podemos decir que el verdadero factor de estabilidad relativa viene dado por el rango o importancia de los propósitos que acaban normalmente por imponer unidad a la vida psíquica. La experiencia interpersonal siempre nos ofrece una personalidad integrada dentro de la unidad.

En la percepción del tú nos adentramos por entre una selva muy intrincada de actos que debo descifrar y no puedo reducir al esquema simplista de las causas y los efectos del mundo natural. Las personas son imprevisibles en cuanto que su libre actividad no permite adjetivaciones como los objetos por su propia inestabilidad creadora. Ello no es obstáculo para que dentro de esta movilidad personal, tanto el yo como el tú encuentren un común asidero dentro del diálogo, desde donde poder llegar a una comprensión

mutua. Este asidero lo constituye precisamente la unidad que el yo descubre en sí mismo y mediante la cual logra captar los caracteres comunes.

La perspectiva dentro de la que solemos situar al otro para su percepción viene determinada por sus objetivos, es decir, por los valores que persigue su querer y también por la fuerza con que emprende la realización de dichos valores, todo ello, claro está, en función de su propio yo y de su futuro.

Pero siempre hay en nuestra conducta hacia el prójimo una incógnita que tratamos de despejar porque queremos saber lo que piensa y cuáles son sus intenciones respecto a nosotros. En todo este proceso median diversos factores que pueden facilitar u obstaculizar la percepción y el diálogo. En efecto, se necesita sensibilidad inicial para percibir los valores del otro, sensibilidad que se acrecienta con la experiencia y los años, pero también con cierta habilidad racional para situarnos en el ángulo vital de mayor visión, cierta riqueza mental que sólo puede dar la cultura y el refinamiento espiritual y, claro está, un conocimiento previo de nosotros mismos y un saber vivir las emociones y sentimientos del prójimo.

Ser persona es convivir, actuar en una sociedad de personas. El individuo empieza por desposeerse, por estar dispuesto a servir, a ser para otros; conquista su señorío, su libertad, negándose a sí mismo, superando su alienación egoísta en la conquista altruista del tú, colocándose en el punto de vista del otro. De esta manera el individuo, al salirse de sí, empieza a ser sí mismo en el otro, al convivir sus alegrías, sus dolores, sus preocupaciones, al darse en la generosidad, en el amor sin cálculo, más allá de toda prudencia, de todo razonamiento, con lo que se establece o restablece la confianza y la fidelidad necesarios para dar continuidad a la noble categoría de persona. Porque el amor no

busca otra cosa que el restablecimiento o realización plena de la persona amada, llegando hasta su liberación, en la misma forma y por la misma vía que nosotros la alcanzamos previamente por la desposesión o renuncia de nuestro egoísmo instintivo.

CAPITULO III

COMPRESION Y AMOR

1. EL AMOR EN SI MISMO

Dejando aparte las diversas manifestaciones de la vida animal que en el lenguaje corriente suelen tomarse como manifestaciones amorosas, procuraremos ver el amor únicamente en las diversas manifestaciones humanas, primero en sus rasgos generales y luego en las diversas categorías o grados en que éste pueda presentarse.

Para que haya amor es necesario que el sujeto tenga en sí mismo la capacidad de amar, es decir, que haya logrado cierto grado de madurez humana que le permita realizarse por la entrega amorosa. Esta madurez humana se da en función de los valores que se buscan, determinándose así los diversos tipos de amor y los diversos grados por los que puede ascender el amor, por lo que podemos hablar de amor al dinero, amor al deporte, amor al bienestar físico, amor al oficio, amor a la profesión, amor al arte, amor a la cultura, amor a la verdad, amor al bien, amor sexual, amor romántico, amor desinteresado o altruismo, amor por las almas, amor a la humanidad y amor a Dios.

Tratándose del amor humano, sea del hombre por la mujer o simplemente del hombre por el hombre, se puede decir que éste no puede existir si de previo no se es sensible a determinados valores o cualidades que se dan en nosotros o que pretendemos cultivar en nosotros y que de algún modo descubrimos en el prójimo o pretendemos que existan en el prójimo.

Se trata, en primer lugar, de las cualidades físicas, si bien éstas no siempre nos atraen desde inicialmente, ni nos deslumbran hasta el punto de ser preferidas a las otras cualidades. Pero es lo cierto que, refiriéndonos a individuos concretos y no a entidades ideales, el amor entra por los ojos y empieza por reparar, sea en una graciosa boca, en un talle esbelto, en una graciosa sonrisa, en un andar armonioso, en un cuerpo bien proporcionado, en una cara sonrosada, alegre, apacible o, en fin, en cualquier detalle que agrade por una u otra razón o simplemente por despertar en nuestra imaginación un recuerdo o una asociación que nos es particularmente grata.

Siguen las cualidades morales, pero siempre en función de las físicas, toda vez que lo espiritual es como el fulgor o la luz que ilumina y da vida interior a esa estatua viviente que es el cuerpo del hombre. Se aprecia y se ama espontáneamente al hombre virtuoso, al humilde, al bondadoso, al generoso, al espíritu comprensivo, liberal, tolerante, al que da y se da en una entrega sin cálculos por el bien de sus semejantes. Se ama también al hombre en razón o en proporción de sus debilidades, por el convencimiento de que hay en él otras cualidades que podrían permitirle su perfeccionamiento si lográramos influirle en tal forma que se operara una verdadera conversión moral. Pero también se puede hablar del amor por el amor, tanto porque la práctica del amor ennoblece y, así como la del odio envilece, como porque el hombre está hecho para amar, esto es, para sentir profundamente, de acuerdo con el grado de perfec-

cionamiento moral propio, la grandeza de nuestra condición humana cuando ésta resplandece con todos los atributos de su dignidad.

Pero como quiera que no hay amor de verdad si no se establece una relación entre el amante y el amado, pues lo contrario sería narcisismo, es menester suponer que el amor se alimenta en buena parte de la correspondiente actitud del otro, en cuanto ser humano sujeto a las mismas necesidades y dotado de la misma capacidad de estimación de los valores físicos, morales o espirituales. Por eso es que el amor, que en un primer momento se nos manifiesta como un despliegue o desarrollo del yo en busca de su perfeccionamiento, no se explica, no se entiende si no es en función del otro, y no de cualquier manera, sino del otro en cuanto se integra o tiende a integrarse en una unión de personas que se aman.

2 . EL AMOR COMO UNION

La unión de dos seres que se aman puede manifestarse físicamente, como en el caso de la unión de los sexos en el matrimonio, pero sobre todo se manifiesta moral o espiritualmente en actos que en forma explícita o implícita declaren la existencia de ese amor. La unión amorosa es un querer o un quererse, un amarse recíproco en donde el amante y el amado los amigos o prójimos, se sienten solidarios en sus vidas, en sus aspiraciones, en sus alegrías y sufrimientos y, en general, en la búsqueda de la felicidad, tanto temporal como eterna.

La unión moral que provoca el amor es de tal naturaleza que, dejando intacta la personalidad individual de los amigos, los integra en una unidad superior dentro de la cual se opera una constante interrelación de sentimientos, ideas, aspiraciones y actos. No podrían realizarse o existir sino en

cuanto va cobrando vida y ser el abrazo o cópula de las almas que han descubierto cómo su ser es un ser-en-otro, y ulteriormente, un-ser-para-otro y no un ser-para-sí.

La unión amorosa tiene un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo. Desde el punto de vista subjetivo el amor pasa por diversos estados hasta conquistar la unión, siendo siempre inestable y, por lo mismo, menesterosa de más amor, porque, como ya lo viera Platón, el amor es en algún sentido, hijo de nuestra pobreza o imperfección.

Se puede decir que el amor empieza por ser un estado difuso de insatisfacción existencial que se acentúa en el aspecto afectivo. Esta insatisfacción tiende a definirse en función de determinados focos de atracción y en función también de esa tendencia, tan difícil de caracterizar, que llamamos vocación. Poco a poco el sujeto empieza a buscar objetos, plantas, animales y personas que ejercen en él cierta atracción especial; ensaya, diríamos, o experimenta para conocer sus inclinaciones y así poder buscar en forma más acertada lo que calme su insatisfacción existencial o al menos le conduzca más derechamente al objeto que, sin saber, anda buscando. Es la etapa del mariposeo, de las amistades escolares, del ingreso a los grupos sociales, deportivos, culturales, religiosos y políticos. Después de varios intentos, de muchas decepciones y fracasos llega por fin la aventura sería en la que el amigo o la amiga, el novio o la novia actúan sobre nosotros a la manera de un arado que rotura profundamente en nuestra carne y en nuestro espíritu, produciendo un desgarramiento afectivo profundo para que el sol penetre y nos prepare para recibir la simiente fecunda del amor.

El aspecto objetivo del amor, para nosotros, actúa desde fuera, si bien es difícil puntualizar qué es lo que estrictamente objetivo en él, dado que corremos el riesgo de tomar por externo lo que en el fondo puede ser una simple proyección sentimental de nuestro yo. Pero en todo caso

es lo cierto que sin otro yo, sin un tú, no se puede dar cuenta de lo que todos entendemos por amor. Para el yo, el otro no es un simple yo contrapuesto, sino un tú verdadero, un ser que existe para mí, que tiene una función existencial en virtud de la cual yo puedo sentir, vivir y experimentar el amor, y, a la vez, hacer el amor en cuanto me apoyo en él y él responde como amante o como amigo. Ciertamente yo sé que el amado es una persona, un yo, igual a mí, pero no es por eso que me atrae y finalmente me enamora, sino porque voy descubriendo que en él hay algo que me pertenece, que es mío, sin ser del todo mío, o mejor, que yo tengo un derecho inalienable a ese algo indefinido que, al parecer, fue creado con miras a que fuera compartido conmigo, y, de igual manera, el tú se me descubre en una misma e idéntica perspectiva y relación.

Al llegar a este punto el amor se presenta como un bien o un valor que ejerce sobre nosotros una atracción casi incontentible, a no ser que el hombre actúe en forma integral, esto es, aplicando todos los recursos de su ser, tanto lo afectivo como lo racional y lo volitivo a la resolución del problema que el amor plantea aquí y ahora. Una vez que el sujeto se determina, sea en forma meramente impulsiva e irracional, sea en forma responsable y libre, se va produciendo un acercamiento progresivo entre el amante y el amado o entre los amigos de verdad, en virtud del cual cada momento significa un nuevo descubrimiento en los ámbitos de lo humano; cuando está encuadrado dentro de una perspectiva integral, puede transformar a los amantes hasta el punto de elevarlos a la categoría de seres superiores desde el punto de vista espiritual. Esta unión, al alcanzar un alto grado de compenetración, produce la impresión de que desde antes de nacer las almas ya estaban predestinadas a conformarse, de tal modo que en esta vida no hacen más que buscarse hasta encontrarse, y desde este momento ya no pueden separarse porque vienen a constituir realmen-

te un solo ser. Es posible que se dé cierta similitud de almas entre los que se aman, por aquello de que lo semejante atrae a lo semejante, pero también es cierto que se da una interacción entre ellos que puede pulir de tal manera las personas hasta el grado de acoplarlas en forma casi perfecta. De aquí la importancia de las buenas amistades, como se dice, pues abundan los casos en la historia que prueban hasta la saciedad los efectos benéficos del amor y de la amistad, tanto en lo que respecta a la promoción de las personas como a la realización de los valores objetivos que han contribuido en alto grado al enriquecimiento del acervo cultural de la humanidad.

3 . EL AMOR COMO COMPROMISO

La relación amorosa que culmina en la unión y que tanto puede contribuir al desarrollo integral del hombre, tiene una dimensión de trascendental importancia en cuanto lleva a lo que hoy se denomina compromiso, con implicaciones morales, sociales y políticas. El amor como compromiso en el fondo es amor sin más, porque el amor es dación generosa, entrega noble y desinteresada en aras de la felicidad o del bien del amigo, del hermano, del conciudadano o del hombre en general. En esta entrega generosa y total encontramos el verdadero criterio para saber si hay o no verdadero amor. Se dice que el amor es de suyo difusivo, rebosante, como las fuentes, como la luz del sol; es un proceso de irradiación constante que ilumina, da vida, comunica el bien y trata por todos los medios de elevarse elevando al amado, al hermano, al prójimo y si posible fuera a toda la humanidad.

Desde el punto de vista moral el compromiso amoroso implica la realización constante del amor en todas sus formas, desde la mutua entrega hasta el sacrificio supremo.

La solidaridad íntima entre los amantes y entre los hermanos o amigos, los convierte, en el primer caso, en una sola carne y en todos los demás, en un solo espíritu para promover el bien de todos y cada uno de los que están ligados por el amor en la busca de la felicidad. Es, pues, el compromiso moral una moción interior o inspiración que nos lleva a no poder vivir si no es en la entrega constante de cada momento, de cada día, ya que sólo en ella nos reconocemos como personas, como sujetos morales en proceso de ennoblecimiento. Cuando esta inspiración decae, la voluntad ocupa su puesto para impedir el desfallecimiento, cubriendo así el vacío que el amor deja por motivos muy humanos y explicables. El compromiso amoroso es también una obligación moral por la que debe hacerse honor a la palabra empeñada, en virtud de la cual el otro ha confiado en que el amor que él profesa debe ser correspondido en todo momento, sean cuales fueren las circunstancias o pruebas a que el destino los someta, porque en última instancia la esencia del amor es el compromiso, y, a la inversa, la esencia del compromiso es el amor.

Las implicaciones sociales del compromiso se dan tan pronto como el amor deja de ser una simple relación interpersonal para abarcar el ámbito de las relaciones propiamente sociales, al través de los varios organismos naturales que integran y dan vida a la colectividad. En este caso, el amor que ha nacido en el corazón del hombre en el hogar, como manifestación del amor de los esposos, de los padres para con los hijos y de los hermanos entre sí, descubre un horizonte dilatado en la vida social para activarse de mil modos en la prosecución del bien común. Porque es lo cierto que sólo el amor puede dar vida a los entes sociales, llevando a los individuos al sacrificio gradual de su egoísmo en aras de la promoción de los grupos, al través de una serie de actividades cuyo fin es la realización de algún bien parcial indispensable para el incremento de la vida social y,

en última instancia, para promover el desarrollo integral de los individuos. En una sociedad en que los individuos no han aprendido a amarse en las relaciones interindividuales y, fundamentalmente, en la vida de familia, no es posible alcanzar un alto grado de desarrollo del bien común en ninguno de sus planos. Los asociados sólo se sentirán estimulados a la acción en función de su egoísmo, motivados tan sólo por el espíritu de lucro, tal como se observa en la sociedad capitalista contemporánea, o en función del temor, como ocurre allí donde se ha predicado el odio de clases. En este último caso, al triunfar al cabo, las fuerzas revolucionarias se instaura un nuevo régimen totalitario que trata de imponer la justicia social por la fuerza, pero privando a los individuos de su condición de personas que nacieron para amarse, ayudarse y perfeccionarse dentro de una atmósfera de libertad y comprensión.

Es aquí donde precisamente, hace su aparición el llamado compromiso político del que tanto se habla en nuestros días. Por el hecho de ser el hombre un ser sociable es también un ser político, puesto que la búsqueda del bien común presupone la organización política, ya que no puede darse una sociedad perfecta sin un ordenamiento político. El quehacer político tiene como motivación el amor a la patria, la búsqueda del bien nacional, tanto en la esfera interna como en la externa; esto implica la consolidación de su soberanía, su fortalecimiento para repeler a los enemigos, su enriquecimiento para proporcionar los bienes materiales a los ciudadanos, su desarrollo cultural para instruir y educar a todo el pueblo y, finalmente, su desarrollo jurídico y administrativo, para poder garantizar a todos y cada uno de los que forman la sociedad política un mínimo de decoro, de dignidad y de libertad. De tal manera, pues, que el desarrollo político de un pueblo está en relación directa con el grado de desarrollo del compromiso político que alcanzan los ciudadanos y, éste, a su vez, es consecuencia del

sentimiento de amor patrio en el que se conjugan todos los valores que más ama el hombre, desde el amor por la tierra, por el hogar y el pueblo donde se nace, hasta el amor por sus semejantes, por su idioma, por sus costumbres, y tradiciones, hasta el amor a su Dios.

4 . EL AMOR COMO COMPRENSION SUPREMA

El amor cuando es llevado por caminos de autenticidad, de compromiso y entrega irrenunciable culmina en la comprensión, sobre todo si se vincula a los valores religiosos, porque entonces, rebasando las perspectivas meramente naturales y humanas, se ilumina con la suprema comprensión de lo divino.

Aquí podríamos considerar las relaciones que en todo tiempo se han establecido entre el conocimiento de tipo intelectual y el conocimiento de tipo cordial, pero no irracional. A saber, la filosofía platónica con la aristotélica, la filosofía cartesiana con la pascaliana, y en nuestro tiempo, los idealismos con las corrientes del vitalismo. Por donde podríamos, ya no actualizar el tema eterno del amor en su dimensión filosófica, sino algo más importante aún, la posibilidad de alcanzar en esta hora de incertidumbres, de dudas, de negaciones y desesperaciones una cumbre desde donde repensar la vida, la existencia humana con sus conflictos al parecer insolubles, así como los problemas sociales, políticos, económicos y hasta científicos, para lograr al cabo darle un sentido integral a nuestra existencia y al mundo en el cual vivimos.

La Edad Moderna, que se inicia con la ruptura religiosa y el anarquismo político, ha ido acentuando cada vez más la insolaridad al fomentar un tipo de libertad individualista que al cabo ha venido a parar en un egoísmo alienante de la persona. Esta es la causa de los tantos odios

que hoy impiden el diálogo, el acercamiento y la comprensión entre los individuos, las generaciones, las clases sociales, las razas, los pueblos y los bloques de naciones o "mundos". Hemos venido a parar en un estado de guerra larvado pero endémico del que nos ha salvado sólo el miedo a la hecatombe nuclear.

Conforme nos acercamos al año dos mil parece como si la humanidad sintiese resurgir de los más secretos rincones del inconsciente un vago deseo de paz que a las veces parece tornarse en esperanza y en muchos casos adquiere la forma de un movimiento que, aunque trabajosamente, tiende a abrirse paso entre los corazones. La misma revolución a que hoy asistimos como un cambio de estructuras fundamentales en todos los órdenes de la existencia individual y colectiva, tiende, cada vez más a encontrarse a sí misma al través de los canales del diálogo, de la colaboración pacífica de los hombres, no obstante la urgencia de los problemas y la angustia desesperante de los que tienen hambre y sed de justicia.

No tiene nada de raro, pues, el que, a la postre, el hombre venga a descubrir de nuevo el amor como verdad, como bien, como belleza, como poesía, como paz, como comunión de los espíritus en aquellos valores que se han olvidado o pisoteado en los últimos siglos, y, finalmente, como comprensión suprema en el límite de la cual aparezca de nuevo radiante la estrella de una nueva "parusía" como fraternidad, como amor, como caridad.

En tiempos antiguos se especuló mucho sobre el amor y sus relaciones con la belleza, de aquí nació el platonismo, el neoplatonismo, el agustinismo, el idealismo estético, el romanticismo y las nuevas corrientes estéticas que buscan siempre en el amor la fuente del arte y de la poesía. En todo tiempo se ha partido de una clara distinción entre el amor y la belleza, entre la ética y la estética, entre lo bello y el bien. Se dijo que lo bello es el objeto propio de los sen-

tidos, de la imaginación o de la intuición, en tanto que lo bueno es el objeto propio de la voluntad, cuya finalidad es el perfeccionamiento espiritual del hombre. El arte ha procurado ganar la batalla de su autonomía en lucha contra los poderes constituidos del mundo moral, hasta lograrlo plenamente. La moral, por su parte, se vuelve también autónoma, individual y subjetiva, como problema exclusivo de la conciencia del hombre. Pero de nuevo surge la duda de si realmente se puede comprender la belleza considerada exclusivamente en el ámbito de su autonomía y, a la vez, si el bien es un valor tan autónomo que subsista por sí mismo en el hombre con entera prescindencia de sus relaciones con la hermosura. Es el caso que los poetas siguen recibiendo el mayor caudal de su inspiración de la misma fuente en que se abreva el amor; en sus poemas resulta imposible separar el amor de la poesía, y esto ocurre poco más o menos en las otras manifestaciones del arte. Otro tanto cabe decir de la vida moral que acaba siempre por inspirarse en el amor del hombre para el hombre, bien se le llame fraternidad, filantropía, solidaridad, humanismo o caridad. Todo lo cual nos lleva a ver en el amor una dimensión común de lo bello y de lo bueno, por lo que puede hablarse, como ya lo hizo Platón, de una disciplina de amor que conforma al artista y de una disciplina de amor que conforma al santo y al héroe, o sea, del amor hermoso y de una vida bella como sinónimo de buena o santa.

En el fondo pienso que nos encontramos ante la necesidad de formular una estética de la comprensión y una ética de la comprensión, a no ser que se prefiera lograr la plena comprensión de ambas en una visión superior en la que se engloben y complementen en el amor sin más, en algo que podría denominarse la "erética" (de "eros": amor), así como hablamos de ética y de estética. La "erética" sería entonces el saber comprensivo de lo bueno y de lo bello, en tanto que manifestaciones del amor, siendo éste último

la esencia de ambos en tanto que realizaciones del ser del hombre total. Como puede verse estamos formulando un acceso a la estética de la comprensión y a la ética de la comprensión, porque en último análisis la comprensión es amor.

CAPITULO IV

LA COMPRENSION EN SU DIMENSION POLITICA

Entendemos por política, en términos muy generales, todo lo que el hombre hace para organizar el Estado y hacerlo funcionar en procura del bien de la comunidad política. Claro está que aquí caben muchas interpretaciones sobre lo que deba entenderse por bien común o bien del Estado, toda vez que dichas interpretaciones son corolarios de la idea que se tenga del hombre y de la participación que a éste corresponde por naturaleza en la política.

El problema empieza, pues, en el campo de las interpretaciones, siendo por consiguiente un problema de orden intelectual o mental. Para unos, la política es un juego de gente lista para quedarse con la parte del león en todos los negocios de estado, por lo que se debe emplear la inteligencia, pero sobre todo la astucia más refinada, utilizando para ello todos los recursos que el hombre haya inventado en cada época, sea el chantaje, la calumnia, el engaño; sea la fuerza sabiamente organizada, el crimen, la daga, el veneno; sea la propaganda técnicamente dirigida desde las alturas del poder; sean las mismas ideas o doctrinas, según lo indiquen las épocas, las circunstancias, o mejor, las conveniencias del momento, o el simple juego de las pasiones de

los hombres o de los intereses en pugna de la humanidad. Esta versión es la más corriente y aceptada por los pueblos en todos los tiempos.

Para otros la política es un quehacer por medio del cual el hombre trata de resolver, aquellos problemas que el individuo solo no puede resolver. En este plano podríamos colocar todos los sistemas políticos que persiguen como meta última la realización del bien común y no la promoción de intereses particulares. Sólo que al llegar a este punto surgen tantos sistemas como interpretaciones puedan darse en este bien común. Así unos dirán que el bien común es la realización de la voluntad del príncipe, en cuanto es el lugarteniente de Dios o simplemente porque su voluntad encarna la del pueblo que lo aclamó. Otros dirán que el bien supremo de la multitud es la libertad y que el estado cumple su fin cuando garantiza la libertad individual y la igualdad ante la ley. Habrá quienes, en vista del fracaso histórico de la democracia liberal, pensarán que el poder debe ejercerse al través de la dictadura, porque ésta es la única forma de obligar a los hombres a vivir en orden con el objeto de realizar la paz, el progreso y la seguridad del Estado, aun por medio del empleo de la guerra, si fuere preciso el sojuzgamiento de otros estados. Dentro de este esquema se comprenden todos los sistemas totalitarios, tanto los de la derecha como los de la izquierda, puesto que estos últimos tan sólo se diferencian de aquéllos en que su inspiración proviene de doctrinas diferentes, ya que su biblia política la constituyen los libros de Marx y la de aquéllos hay que buscarla en las obras de Hegel y de los neohegelianos. Por su parte el socialismo no totalitario propugna una concepción diferente de la política en cuanto quiere un sistema que garantice efectivamente la igualdad social entre los hombres, bien sea mediante la abolición del estado (corriente anarquista), bien dentro de un régimen democrático pluralista, respetuoso de la libertad y de la dignidad humana.

Volviendo ahora la mirada al sujeto de la acción política, al hombre en cuyo nombre se han ideado todos los sistemas y doctrinas, nos encontramos con que así como la sociedad ha tenido su fundamento en la naturaleza humana, también la política encuentra su razón de ser en la constitución misma del ser humano. No es que, como lo pensaba Aristóteles, lo político sea una coronación de la animalidad o algo implicado en ella, sino que lo político comprende al hombre, es una dimensión que compromete a toda su "humanitas". Desde un punto de vista que pudiéramos llamar subjetivo el hombre, en cuanto ciudadano o "polites", como decían los griegos, es el sujeto creador de la política, tanto en lo que respecta al orden intelectual, como arquitecto de las diversas formas políticas que se han ideado y se habrán de idear en el futuro, como desde el punto de vista operativo, esto es, como constructor del orden social, jurídico y político de la comunidad. Desde un punto de vista objetivo el hombre es el término de la acción política, pues ésta se propone, en última instancia, realizar los valores políticos que el ciudadano debe aprovechar para el desarrollo de su ser personal, para su felicidad y bienestar, tanto material como espiritual. Ahora bien, si hemos de propugnar una visión de los problemas políticos en función de los problemas totales del hombre, se impone una integración de las perspectivas que ofrecen las diversas teorías políticas, dentro de una concepción antropológica congruente, tal que permita aprovechar los aspectos positivos, verdaderos y justos de cada sistema.

1. DIMENSION POLITICA DEL HOMBRE

Dando un paso adelante para mirar de cerca al hombre, nos encontramos con que, efectivamente, hay en él una tendencia espontánea a unirse con sus semejantes para bus-

car los medios de asegurar todos los bienes que requiere para su existencia y, ulteriormente, para satisfacer sus impulsos de mejoramiento y felicidad. Por eso busca la forma de escapar al aislamiento embrutecedor, empeñando su mente y su fantasía en la labor de planear o proyectar un género de vida organizada, a veces utópica, a veces realizable de inmediato, que lo salve del aniquilamiento y que le permita dar una respuesta adecuada a los problemas que le va planteando el desarrollo de su ser en la lucha milenaria contra la naturaleza y la animalidad.

Por eso puede decirse que de todas las realizaciones de la fantasía y del intelecto, la más grande, la más audaz, la más genial ha sido la creación del Estado, como ya lo supieron ver los antiguos. Todos los saberes, todas las técnicas que el hombre había ido acumulando y perfeccionando fueron necesarias para que, al fin, el pueblo más inteligente y culto de la tierra, el pueblo griego, acabase por encontrar la forma de proyectar una organización social que pudiera garantizar la seguridad, la producción, la justicia, la cultura y la vida religiosa de los hombres; esta organización es la "polis" o ciudad-estado.

No le bastaba al hombre el hacha, el arco, las flechas y los rudimentos en el vestir, el comer, ni la magia para espantar las imágenes terroríficas que despertaba en él la perpetua catástrofe cósmica que amenazaba con devorarlo a cada instante. Se dio cuenta de que era capaz de crear técnicas para dominar y controlar la naturaleza y poder construir un mundo a la medida de sus necesidades. El problema fundamental radicaba en poder reducir a unidad las muchas voluntades, los muchos deseos y aspiraciones o siquiera la vida impulsiva de sus semejantes, a cambio de la seguridad, y, ulteriormente, a cambio de los otros bienes que con el correr de las edades se fuesen considerando como indispensables para la realización de una vida buena, como dice Aristóteles. En Grecia el desarrollo de la vida política se acele-

ró enormemente, pues ya en el siglo V Pericles tiene plena conciencia de que Atenas es el modelo de vida civilizada más avanzado de toda la Hélade. En el discurso que pronuncia con motivo de las honras fúnebres a los restos de los soldados caídos por la libertad de la ciudad, pondera la belleza de los edificios, de los templos, la gloria de la cultura que Atenas ha logrado desarrollar. De entonces acá los pueblos de Europa y posteriormente, los de América y Asia han tratado de acercarse al ideal de la Atenas de Pericles, libre, culta y enriquecida por las artes y el desarrollo de las técnicas más avanzadas. En esta lucha contra la barbarie a veces sucumben los pueblos, pero a veces son capaces de emular y superar aquel modelo tan bellamente idealizado por Platón. Y es que la sociedad políticamente organizada se asemeja al ser del hombre y propende siempre a estar constituida a la manera de un cuerpo gigantesco dotado de alma, dentro del cual los ciudadanos se sientan como en su propio cuerpo, pero acrecidos en sus posibilidades de acción, esto es, en su capacidad de lograr todo aquellos bienes que les están vedados en el estado de naturaleza a causa de las limitaciones que les impone el aislamiento y su propia condición natural.

En esto llevaba razón el autor de "La República" cuando comparaba el estado con el alma del hombre, correspondiendo cada parte de ella a una de las partes de aquél. Pues si el estado no está hecho a la medida del hombre se convierte más bien en un obstáculo para la realización de sus aspiraciones fundamentales, esclavizándolo en alguna medida o simplemente cerrándole la posibilidad de alcanzar la felicidad temporal. Un estado perfecto sería aquél que en todo momento pusiera a disposición de los ciudadanos los medios adecuados para que éstos, actuando libremente y de acuerdo con sus capacidades propias, pudiesen realizar lo más plenamente posible su personalidad.

Por lo dicho se ve claramente que el hombre no hace

más que proyectarse en la organización política y ésta, a su vez, se proyecta en el hombre, resultando de todo ello una vivencia política creadora de valores y en proceso dinámico de realización, toda vez que el hombre no es un ente que conste de una sustancia fija, acabada, sino que se constituye en su marcha mediante el ejercicio de su libertad, eligiéndose a sí mismo y realizándose en cada momento de su existencia. En otras palabras, el hombre crea el estado a su imagen y semejanza y el estado, a su vez, crea al hombre también a su imagen y semejanza, pues cada pueblo propende a crear un estado similar a su modo de ser y no es posible esperar que éste opere el milagro de transformar al hombre, como si fuera un demiurgo que remodelase los hombres inspirándose en algún modelo preexistente y ultraterreno, como en el mito de "La República"

Es por esto que la manifestación política se ha convertido en una de las más importantes dimensiones del hombre, y valoramos la calidad humana por el grado de adhesión y entrega al quehacer político, estimando las civilizaciones y las culturas por la profundidad y extensión que en ellas haya alcanzado el fenómeno político.

Podríamos decir, de una manera general, que las tres partes que integran el ser del hombre o que deberían estar integradas en forma que cada quien pudiese realizar su vocación personal, a saber, la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, han dado origen a diversos tipos de organización política, según que en ellos haya predominado alguna de ellas en particular. Desde la más remota antigüedad aparecen organizaciones políticas en las que el sentimiento, las pasiones han constituido la base sobre la cual se hacía descansar la estabilidad del orden político y social, ya fuera mediante la invocación a los dioses, ya mediante la utilización de la magia en todas sus formas o, finalmente, explotando el sentimiento religioso a favor de una casta sacerdotal o del predominio del poder espiritual sobre el poder

temporal, como ocurre en la Edad Media europea. En épocas ilustradas, tanto en la antigüedad como en la Edad Moderna, el imperio ha estado en manos de los intelectuales, de los que decían gobernar a nombre de las luces, ejerciendo un verdadero despotismo so pretexto de ilustrar al pueblo. El voluntarismo político ha tenido diversas manifestaciones como mero despotismo personal, como poder absoluto legitimado en la tradición, en la herencia, en un pretendido pacto otorgado tácitamente por los pueblos o, como en nuestros días, en el mito hegeliano del "Estado Iglesia", en el culto de la "raza" y en la lucha dialéctica de las clases sociales que engendra la "dictadura del proletariado".¹

Históricamente la humanidad ha conocido los excesos de estas tres formas exclusivistas de organización política, pero también ha disfrutado de algunos períodos de paz, de orden, de justicia, de cultura y de espiritualidad, dentro de regímenes moderados en los cuales el genio político supo resolver los problemas que le planteó el destino con sabiduría, esto es, equilibrando, en lo posible, la fuerza con la inteligencia y el sentimiento.

2 . HACIA UNA POLITICA COMPRENSIVA

Si las diferentes partes de que consta el ser del hombre de algún modo deben corresponder a la organización del estado, a fin de que éste pueda atender debidamente a las necesidades de desarrollo de los ciudadanos, se sigue que no puede darse una política humana, entendida ésta en el mejor de los sentidos, si previamente no se la concibe en todas

1 . Ultimamente está surgiendo un nuevo mito, el "desarrollismo", en cuyo nombre se han organizado muchos regímenes militares en Latinoamérica.

sus partes como el instrumento más adecuado creado por el hombre para la consecución de su destino histórico y personal. Ciertamente, en todo estado existen departamentos, ministerios o institutos que velan por el mantenimiento del orden y la seguridad de la nación, el desarrollo económico y social, la salud y el bienestar físico del pueblo, la cultura y el desarrollo científico y la moral y las buenas costumbres. Todo esto en cada estado está sometido a las diversas concepciones políticas en las que aparece polarizado por un punto de vista exclusivo que totaliza la acción en función de una idea determinada, sea ésta la libertad, la economía, la cultura, la moral, el sentimiento religioso, la justicia. Con lo que siempre ocurre que, por tratar de ajustar la realidad y la naturaleza humana a un patrón preconcebido, mera abstracción teórica o capricho de los que mandan, el esfuerzo realizado al través del poder central acaba por consumirse en el vano empeño de someter al hombre a los esquemas ideales. La lógica más elemental aconseja que la acción política trate de comprender al hombre en su realidad integral, para ayudarlo a alcanzar los objetivos que le señala su propia constitución natural. El pretender obligarlo a realizar su vida en función de un determinado valor, conduce a que, a la larga, no se alcance ni siquiera este valor, ya que estamos hechos de tal modo que todos los valores deben darse y estar a nuestra disposición para utilizarlos conforme a nuestra inspiración y libertad personal en el momento oportuno.

Situada dentro de este contexto comprensivo, una política hecha a la medida del hombre o del ciudadano supone tres momentos, a saber, la idea, la organización y la realización, lo que comprende los dos aspectos de toda política, el teórico y el práctico.

En términos muy generales yo diría que el modelo del que se parta ha de ser simple, reducido a los elementos básicos, sin los cuales no se podría hacer inteligible la acción. Tales elementos deben ser una interpretación clara del ser

del hombre y de sus necesidades y, concretamente, de aquellas que debe atender la organización política. En primer lugar las estructuras de su ser personal, su condición de ser encarnado, su vocación, su libertad, su necesidad de diálogo y participación en el quehacer político, su incardinación natural en los organismos sociales, el pluralismo de un vivir que ora se desenvuelve en la soledad de su vida personal, ora dentro de la convivencia familiar, ora dentro de la organización profesional del trabajo, en la escuela o en los centros de formación superior, las organizaciones deportivas, religiosas y culturales. En suma, libertad, pluralismo y jerarquía dentro de un orden que permita la movilidad, el ascenso en virtud de las cualidades y los esfuerzos personales y no el sistema de clases o estamentos fijos. Con que se respete la dignidad del hombre, la justicia y la libertad, se puede dar por bueno el ideal de un sistema político, pues se deja abierta, en todo momento, la puerta para incorporar, en forma orgánica, todos los valores que se conjugan en torno al quehacer político para la realización del bien público. Este sería el ideal de una política comprensivista que abarque por igual a todos los pueblos, todas las culturas y todas las épocas de la cual habrá de salir el nuevo hombre que la humanidad necesita para forjar una paz duradera, de mil años, como se dice a veces, una sociedad más libre, rica y funcional y un Estado en permanente movilidad y cambio, en la búsqueda de su propio ser, que no es otro que la actualización de la dimensión política del hombre en cuanto se comprende dentro del proceso de desarrollo integral y total.

La organización es ya obra de arquitectos e ingenieros, de gentes especializadas, los cuales, tomando las ideas básicas, de las que deben tener un conocimiento siquiera adecuado, trabajan como artistas que modelan un determinado proyecto, pero no "sub specie aeternitatis", con la cara vuelta exclusivamente hacia el modelo político ideal, sino también con los ojos puestos en la circundante realidad

que se ha de transformar o cambiar para bien de los ciudadanos. En este caso se debe rechazar todos los modelos prácticos importados, no importa la ideología que los propugne, ni los éxitos obtenidos con ellos en otros países. La organización política ha de surgir bajo la inspiración del modelo teórico, pero como una emanación de lo telúrico, de la realidad histórica y humana en que se vive. De tal suerte que si se es europeo, estos proyectos deben ser europeos y en cada caso, alemán, inglés, español, italiano o francés; si en Rusia, ruso, si en China, chino, si en Norteamérica, norteamericano; si en Latinoamérica, latinoamericano y, todavía más, argentino, brasileño, chileno, venezolano, colombiano, panameño, costarricense, guatemalteco, mejicano o cubano. En nuestro país, sin dar en un nacionalismo de viejo cuño, aunemos lo viejo con lo nuevo, buscando siempre lo que, respondiendo mejor a nuestra idiosincrasia, promueva los valores que aquí y ahora el costarricense necesita para desarrollar su humanidad en los aspectos más urgentes y primarios, de acuerdo con una escala de prioridades que ha de imponer el estudio de la realidad nacional en todos sus aspectos.

Finalmente, viene la realización de los proyectos, para lo cual es menester disponer del poder y de los medios que éste trae consigo; porque es necio pretender que desde la oposición se pueda realizar una transformación ambiciosa, tal cual la requieren aquellos países, que, como el nuestro, apenas si han dado los primeros pasos para la consolidación del orden político. Aquí es donde cae de lleno el valor de la "práxis" y donde deben aprovecharse todos los avances de la politología contemporánea que cada día ofrecen más y mejores instrumentos de acción para impulsar, dirigir y coordinar las empresas que el estado acometa en diversos períodos de tiempo, según sea la duración de los gobiernos de cada país. Pero sobre estos recursos técnicos o científicos, de innegable utilidad y valor, hay que situar la capaci-

dad política de los dirigentes o, para usar un término clásico que por lo mismo no pierde actualidad, la prudencia política del gobernante, del responsable en grado supremo de la empresa de gobierno. Mucho se podría escribir sobre el tema de la prudencia política, pues es materia que se presta a muchas consideraciones de actualidad, pero para ello sería necesario un enmarcamiento diferente al que hemos adoptado aquí. Bástenos con decir que muchos de los errores de nuestros gobiernos provienen, no tanto de la falta de recursos técnicos en la realización de los proyectos elaborados, cuando los hay, como de la carencia de verdaderos líderes, capaces de ver claro, de intuir los procedimientos oportunos, las políticas de realización en función del momento, el lugar y los hombres, pero sobre todo, dotados de dinamismo, coraje y fuerza de voluntad suficientes para alentar, sostener y defender los ideales en proceso de concreción, los proyectos revolucionarios, los programas de gobierno bien preparados y concebidos.

El buen gobernante que se mueva dentro de una concepción comprensiva debe en todo momento saber mirar la realidad política desde una perspectiva de conjunto para no recaer en los vicios criticados, en los sistemas exclusivistas que juzgan el todo por la parte, del hombre por la unidimensión y de la política por sus criterios estrechos, cuando no por sus intereses de clase, de grupo o de clan. A él corresponde servir de guía en la travesía que ha de realizar su pueblo por entre los áridos e inhóspitos desiertos de la historia. Debe llevar siempre delante de sí, como un nuevo Moisés, las tablas de la ley, su ideal político; debe consultar con su Dios y su conciencia en los momentos de duda; debe poner en juego todos sus recursos psíquicos, morales y físicos para no desfallecer y no dejar que sus ministros desfallezcan. Debe, en fin, iluminar con su inspiración y su palabra el camino, como la columna de fuego que presidía la marcha de los israelitas, para infundir esperanza, seguridad,

espíritu de sacrificio y de entrega a su pueblo. Todas estas son partes o cualidades que es necesario concurren en la personalidad del gobernante que propugne un estilo nuevo de política con miras a transformar al ciudadano, haciéndolo más hombre por medio de la acción política del estado.

CUARTA PARTE

CAPITULO I

EL MUNDO Y EL HOMBRE

1 . EL MUNDO

Al tratar del hombre surge de inmediato el problema del mundo dentro del que se da o se hace la vida humana, motivo por el cual hemos de partir de su previo esclarecimiento, pero no del mundo considerado en sus ingredientes físicos, biológicos, personales o sociales, ya analizados atrás, sino del mundo considerado en su estructura global, en su sentido y destino, y, sobre todo, en sus relaciones con la vida humana.

Decir mundo y estructura es usar dos palabras casi equivalentes, porque la noción de mundo se nos ofrece como la de una conformación de sus ingredientes. Esta estructura viene dada por sus referencias intelectuales, de tal manera que tanto puede interpretarse como una forma o imagen científica o como una forma o concepción metafísica. En el primer caso se trata más bien de una organización racional de carácter hipotético basado en los datos de la ciencia. En el segundo, de una organización intuitiva basada en enfoques culturales y religiosos que pueden ser más o me-

nos comprensivos según sea la madurez cultural y religiosa de los pueblos.

Se habla de crisis en las diversas concepciones del mundo cuando nuestro concepto del mundo choca o parece chocar con los que ofrecen las ciencias, tal como está ocurriendo en estos precisos momentos en que el hombre se ha lanzado a la conquista del espacio exterior y empieza a tener una nueva imagen del cosmos y del lugar que en él ocupamos, saliendo de su engrimiento racionalista, al ver cómo empiezan a ensancharse en forma nunca sospechada las fronteras del universo físico. De nuevo empezamos a tener conciencia de nuestra pequeñez y por ello nos vemos obligados a replantear en nuevos términos el eterno problema de nuestras relaciones con lo divino, es decir, con una realidad situada más allá de toda realidad física, toda vez que ella parece ser la única posible respuesta a nuestras inquietudes trascendentales.

Por lo visto resulta claro que el problema de las estructuras de las concepciones del mundo están muy ligadas al problema de su sentido. Cada estructura está proyectada en función de una o de varias ideas fundamentales. El mundo es una realidad que a veces responde a mis anhelos, pero que las más de las veces choca con ellos. Depende de lo que yo busque, del enfoque que de mi vida, de los valores en juego el que este mundo me venga como a la medida, como el guante a la mano, o por el contrario, que me resulte inhóspito, extraño e incongruente. El sentido del mundo es por eso todo un problema de filosofía de la cultura y más allá de esto, de filosofía de la religión. Porque aquí no se trata del mundo considerado en general, dentro del cual se dan los mundos colectivos o los mundos individuales, sino de mi mundo, ese en el cual vivo y convivo con mis semejantes, y con toda la creación, tal como lo expresa el dicho castellano de que cada uno habla de la feria según le va en ella. El sentido es como una función que resulta del trato

que el hombre da a las cosas y a las personas, de tal manera que, como ocurre en las obras de arte, el sujeto imprime a la masa de los elementos de su contorno una forma en la que se expresa a sí mismo —sus ideas, anhelos, esperanzas, etc.— y, a la vez, lo que son las cosas; todo ello dentro de una unidad vital, de sentido, es decir, comprensivamente.

Más allá del sentido inmediato del mundo está su sentido oculto, su destino propio, con independencia de las cosas que en él haya. Cuál sea ese destino es ya materia de meditación ulterior que puede llevarnos bien a la filosofía, bien a las ciencias ocultas, bien a la gnosis o a la religión. Pero lo importante es destacar la función del mundo como realidad externa y como representación interior en nuestra existencia. El hombre no sólo vive en el mundo sino que el mundo forma parte de su ser, constituyéndolo en sus estructuras fundamentales. Ser hombre es ya tener mundo y, como se dice, darse mundo. Vivir es ser en un acto uno y complejo que supone la convivencia, la coexistencia y la intercomunicación con el mundo. Sólo de esta manera, siendo entre y con el mundo, el hombre es y se hace hombre y empieza esa lucha por ser y ser siempre hombre, aún más allá de esta vida terrena.

2 . EL HOMBRE Y SU VINCULACION CON LA MUERTE

Del hombre se puede llegar a tener muchas y hasta contrapuestas ideas. Se le puede tener por una "cosa" que habla, que dice lo que las cosas son. Ahora que esta "cosa" puede, al hablar, decir o tratar de decir lo que ella misma es y qué relación guarda con las otras cosas, qué hace en este mundo y dónde busca su felicidad. Se abren aquí dos posibilidades, una de carácter material y la otra de carácter espiritual.

Desde el punto de vista de la primera, el hombre es una materia organizada por fuerzas físicas que, al través de milenios, fueron produciendo seres cada vez mejor dotados para sobrevivir a la dura experiencia de la acción de las fuerzas desintegradoras del cosmos. Su destino se encuentra ligado al todo y no puede ser otro que subsistir como parte de la energía cósmica que es constante, siquiera sea como una chispa radiante de inteligencia, o bien, desintegrarse en la nada como una voz que se pierde en el vacío, sin pena ni gloria.

En la interpretación espiritualista esta razón dotada de voz, de palabra, es capaz de descubrirse a sí misma, no sólo como conciencia del mundo, como magna voz de las cosas, sino como un ser que cobra conciencia de otro mundo en el cual y sólo en el cual puede hallar reposo a sus dolores, empleando a fondo todas sus fuerzas y sus posibilidades como ser dotado de razón y de libertad. Al través de esta lucha se va percatando de que es algo distinto de las cosas, esto es, un ser personal, dotado de conciencia y capaz de hacerse a sí mismo mediante el diálogo, la entrega y la mutua comprensión.

Todo este largo camino de maduración del hombre ha podido ser presentado como un despliegue poemático compuesto de cinco movimientos. El primero es un "divertimento" propio de los años de la niñez y pubertad; el segundo es el "andante cantabile" en el que el hombre se busca a sí mismo durante la juventud, culminando en los años de la responsabilidad viril; el tercer movimiento es un "adagio" en el que se afirma la experiencia de la vida. Los años siguientes dan lugar a un nuevo "divertimento" que acaba en la madurez y en la decisión de dar cima a la obra con la cual pretendemos rubricar nuestra existencia.

En el quinto y último movimiento suele darse una "recapitulación" de los principales momentos de nuestra

vida, pero también en él suelen cosecharse nuevos y espléndidos fulgores.

Al final de nuestra existencia terrena está la muerte, que abre los más grandes interrogantes.

La muerte en el hombre puede entenderse bien como un cesar de nuestras funciones vitales, bien como el término de la existencia humana. Aquí tomamos la muerte en el segundo sentido, pero en el entendido de que en ella va implícita la experiencia general de la muerte, por cuanto en el hombre se dan tanto la vida vegetativa como la vida animal, y, además, se da una interiorización personal del morir que nos ayuda en mucho a esclarecer el sentido y el valor del ser humano.

Podemos enjuiciar el morir en cuanto término de nuestra existencia como lo que empieza a ser o a no ser, después de nuestro vivir temporal; es algo sobre lo que no tenemos jurisdicción, por escapar a nuestra posibilidad de acción, de tal manera que tanto puede hacernos pensar en la inutilidad de toda existencia, como en el comienzo de una nueva vida, esta vez, definitiva o perenne. En esta segunda posibilidad la muerte reobraría sobre la vida hasta el punto de darle sentido, diferenciándola radicalmente de la pura vida vegetativa o animal.

La experiencia de morir es algo que evidentemente nos toca muy de cerca cuando la observamos en nuestros seres queridos. Sentimos que con ellos de alguna manera empezamos a morir de verdad, pues se nos va para siempre el otro-yo con el que convivimos largamente. Nuestro yo queda afectado profundamente, ya que nuestra personalidad vive o se alimenta ontológicamente del ser de los demás hombres. Morimos, pues, con la muerte de cada hombre y vivimos —convivimos— con la vida de cada hombre. Es la muerte la que nos limpia la mirada para ver claramente este ser —con— los hombres, esta convivencia, y, a la vez, la in-

sustancialidad del vivir dentro de un puro individualismo egoísta, sin altruismo, sin amor.

La muerte nos lleva a una radical comprensión de lo que realmente somos en este mundo, es decir, a un pensarnos en función de la vida y de la muerte del prójimo, en cuanto seres que participamos del ser y del destino del hombre esencial y fuera del cual nuestra existencia no tiene sentido ni futuro. Como quien dice, existe un salvarse en y por la muerte del hombre esencial, lo que equivale a la salvación del ser personal, puesto que en mi muerte personal vuelve a darse un morir de los otros, y, todavía más, un morir de la naturaleza entera, tal como lo ha sabido ver claramente Heidegger.

Con todo también debemos ver en el morir lo que hay de radicalmente mío, pues no muere el hombre en general, sino el hombre concreto, el hombre de carne y hueso que soy yo, que eres tú o es él. Lo que equivale a decir que por el morir soy yo quien dejo de ser en la nada o paso a vivir la vida perdurable; soy yo quien agonizo y muero mi propia muerte, un yo que trae inviscerado el tú, pero que en la hora de su muerte es quien responde, quien padece, quien muere en una palabra.

Se da así un juego existencial entre mi muerte y la muerte de los demás hombres, y, entre ambas, se sitúa el problema de la esencia última de la muerte, y lo mismo diríamos, el problema de la esencia última del vivir humano personal. Se impone, pues, un largo camino a recorrer, un ir y venir entre estos dos términos extremos para integrarlos en el quehacer propio de un pensar comprensivo. Sólo así podemos acercarnos, aunque sin llegar nunca, a una visión esclarecedora del problema.

CAPITULO II

SUPERVIVENCIA, INMORTALIDAD Y PENSAMIENTO

¿Para qué hemos vivido y hacia dónde vamos? He aquí los dos grandes interrogantes que aparecen escritos con caracteres indelebles en el pórtico que conduce al más allá. Tales preguntas encierran todo nuestro anhelo por descifrar el misterio de la vida y de la muerte, lo que equivale a la cuestión de saber si después de la muerte queda algo de nuestro ser y qué destino le corresponde.

De esta manera la supervivencia no es otra cosa que la idea de la vida perdurable, sólo que al referirla al ser humano la supervivencia envuelve el sentido de la inmortalidad del alma, toda vez que lo que sobrevive es el alma o el espíritu.

La cuestión de la supervivencia ha sido resuelta de diversos modos y en diversos grados. Para unos la duración de la sombra, alma o espíritu del muerto depende de las atenciones que le prodiguen sus deudos, de tal modo que cuando éstos le echan en olvido, el alma del difunto se extingue, tal como ocurre con la inmortalidad que concedemos a los grandes hombres, los cuales están expuestos a morir en el olvido, es decir, a perder su inmortalidad si no hacemos memoria de ellos. Para otros las almas se salvan de

una muerte definitiva gracias a las sucesivas reencarnaciones que les permiten vivir miles de años. En Platón las almas tienen un origen divino y después de una larga peregrinación por los cuerpos vuelven a recuperar el puesto que les corresponde en el "topos uranos" donde viven alimentándose del amor de las cosas divinas (sabiduría), con lo que reconquista la inmortalidad.

Hay quienes creen que las almas son, en su parte más noble e imperecedera, partículas de un todo universal del cual se desprenden, al nacer, y por ello deben volver al seno de esa unidad primigenia al separarse de los cuerpos en el momento de la muerte. Se discute si Aristóteles profesó esta creencia, como lo sostienen Alejandro de Afrodisia y Averroes, o si más bien trató de salvar la individualidad del alma racional. Fueron los hebreos los que introdujeron la idea de una inmortalidad del hombre completo, cuerpo y espíritu, en virtud de la resurrección. De esta manera llegamos a la concepción cristiana rigurosamente formulada por San Agustín y Santo Tomás, según la cual se salva o se condena el hombre total en forma definitiva, después de la resurrección universal.

El cristiano tiene, pues, una idea propia de la inmortalidad, la que podemos resumir diciendo que cada hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza; que habrá de tener, después de la muerte, una vida personal inacabable, eterna en el amor y en el conocimiento de Dios y en la felicidad que tal conocimiento y amor habrán de proporcionarle o eterna en el odio y en las tinieblas en que quedan sumidos los que se apartan de Dios.

Resta ahora volver sobre los términos en que ha sido costumbre plantear el problema de la inmortalidad para ver cómo se hace necesario superar el aspecto negativo de la cuestión por un aspecto positivo que pueda conducir a una verdadera comprensión del mismo.

En realidad la filosofía permanece empantanada desde la Edad Media en unas soluciones que no conducen a una verdadera demostración de la inmortalidad del alma, ya que, como bien se ha dicho, los supuestos de que se parte dan por sabida la inmortalidad: así ocurre con las tesis sobre la simplicidad, la actualidad y la sustancialidad del alma.

Al parecer, la solución no se presentará nunca por el camino de la pura razón filosófica; es necesario, por eso, volver los ojos a un nuevo tipo de enfoque que parta de una experiencia humana más basta y penetrante. En efecto, ya es tiempo de salirnos de esa noción estrecha del alma considerada como intelecto, para pensarla, en forma más amplia, como aquello que nos permite llevar una vida auténticamente humana. Esto quiere decir que ya no se trata de una simple interioridad o subjetividad, ni tampoco de un estar siendo en función del tú o de los otros, sino más bien de un ser emergente que se crece de continuo, que vive desviéndose para poder vivir sin más, esto es, siempre, eternizando el momento fugaz en los objetos que crea —el arte, la palabra, la materia misma— y eternizándose a sí misma al trascenderse en la verdad, en el bien, en la belleza y en el amor.

Se trata, como puede verse, de un ver esa realidad que alimenta la vida humana, tanto en su dimensión interna como en la externa, en los hechos de conciencia como en los de actividad creadora de valores, en su unidad peculiar, que es la persona, en la que se integran todos los actos y los hechos espirituales, a la vez que las actividades propiamente psíquicas. El alma se nos manifiesta como experiencia real que acaba por acusar su modo propio de ser, pero, a la vez, ella se nos muestra como ser que está siendo, a la manera como se da en el despliegue de una obra dramática el ser propio de la obra, esto es, aconteciendo, actualizándose constantemente. Tal modo de ser no puede captarse, com-

prenderse dentro de los esquemas muertos de la pura razón. Sólo mediante un nuevo tipo de pensamiento comprensivo, integrador, es posible ensayar un replanteamiento del problema de la supervivencia o inmortalidad del alma, pero sin pretender por eso alcanzar un saber definitivo, sino más bien un proceso abierto en constante y progresiva ascensión. Esta ascensión es ya la mejor muestra de la inmortalidad, pues ella, de ser algo, será la integración plena del ser humano en forma ininterrumpida.

1 . VIDA ETERNA Y PENSAMIENTO

Cuando hablamos de una eternidad de tiempo evidentemente expresamos lo que vivencialmente es para nosotros la eternidad, una duración ininterrumpida. Pero la eternidad tiene otro sentido porque, en primer lugar, la duración temporal consta de tres partes que son el pasado, el presente y el futuro, cosas que no se dan en la eternidad por no tener partes: de ella sólo podemos decir que es. Por eso se afirma que el tiempo es una imagen inestable de lo eterno; sin embargo, podemos admitir que el tiempo nos conduce a la eternidad, y, todavía más, que el yo se eterniza desde el ahora temporal.

El pasado y el futuro actúan en el ser, si bien de distinta manera, el uno como posibilidad dada, el otro como posibilidad esperada. Con todo el pasado *está* y el futuro *aún no es*; lo que equivale a decir que no es cierto, *sensu strictu*, como frecuentemente se afirma, que el pasado subsista en el presente, ni menos que el futuro sea una realidad esperada, porque la única realidad que existe en el presente es el ser. Decir ser es enunciar "*una realidad*" que ha hecho algo en el pasado y que espera algo del futuro. Este "ha hecho" y esta "espera" son simples modos del ser, del yo o de la persona que, en su primer modo de ser, se nos manifiesta

como capaz de un pensar integrador en cuanto puede echar una mirada de conjunto sobre el fluir temporal de las cosas, acercándose así al modo de ser de lo eterno.

Vemos que la eternidad involucra y trasciende lo temporal. "La eternidad, dice San Agustín, no tiene en sí nada que pase, en ella todo está presente, cosa que no ocurre con el tiempo, que no puede estar jamás verdaderamente presente". Por eso Boecio afirmaba que la eternidad es una "Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", es decir, simultaneidad absoluta y perfecta de una vida poseída en forma interminable. No otra es la razón de que Dios se nos manifiesta como un ser eterno en cuanto disfruta de la incommensurable plenitud del ser y de la vida "tota simul et perfecta possessio", sin ayer y sin mañana.

El hombre, en virtud de su condición de ser encarnado, se haya sumido en el tiempo, pero, a la vez, se mueve fuera del tiempo gracias a su deseo de eternidad: es el puente por el que se pasa del universo temporal al mundo del Espíritu. Mediante nuestra actuación podemos eternizarnos desde el "*ahora*" de nuestra existencia terrenal. De este modo es como vamos atesorando todas nuestras buenas acciones en la eternidad, donde quedan a nuestra espera en toda su permanente validez. Por eso hablamos de un crecimiento espiritual en la eternidad desde esta existencia encarnada. Por eso vivir no es cuidar de las cosas o preocuparnos de las personas, sino antes bien, sentirnos dueños de un destino eterno y actuar como seres que se lanzan a la conquista de esa vida interminable.

Se abre así una posibilidad inmensa con nuestra participación en la vida de Dios, porque no vivimos para la muerte y menos para la nada, sino para Dios, es decir, para alcanzar la participación perfecta en la vida de Dios. Vivir es darnos, entregarnos por el amor a Dios. Cuanto mayor sea esta entrega tanto mayor será nuestro conocimiento espiritual, nuestra participación en la vida eterna, tanto mayor

nuestra ascensión en los grados del ser. Pero, a la vez, este vivir en Dios no es un apartamiento de lo temporal, una fuga de nuestro compromiso con las cosas "sub specie aeternitatis", en el sentido concreto de aplicar lo eterno a las cosas mediante nuestra actividad responsable y creadora. Es así como eternizamos en el tiempo todo lo perecedero, llevando el mundo hacia Dios por medio del arte, de la ciencia, de la política y de la moral, creando valores y viviendo esos valores con autenticidad.

Las consideraciones anteriores nos han permitido ver cómo lo eterno está implantado en el corazón del hombre donde se desarrolla y crece, cual árbol robusto, en virtud de nuestra libre actividad hasta abarcar toda nuestra vida espiritual, integrándola en la unidad de esa "interminabilis vitae". Se diría que para comprender al hombre hay que partir de ese punto de vista eterno en el que, como decía Platón, se reúnen todos los inteligibles en un punto único, pero ello nos llevaría al idealismo. Sin embargo, cabe la posibilidad de que al colocarnos en el corazón del hombre descubramos que comprensión y eternidad, en el fondo, son la misma cosa, aún cuando puedan darse diversos grados de comprensión, según se trate de un ser encarnado, de un espíritu separado o de Dios. La comprensión humana empieza por ser una actitud de apertura a todo, continúa siendo una activa integración de las partes, como lo hemos visto a propósito del tiempo, y aspira siempre a ser una visión de la unidad de las partes, o sea, de la eternidad del ser. El pensar comprensivo que, partiendo del devenir antropogénico, del despliegue temporal del hombre, nos introduce en lo intemporal, y eterno, acaba por ser el único camino que nos puede conducir a un saber verdaderamente hecho a la medida de todas nuestras urgencias de desarrollo espiritual, el único que en definitiva puede acercarnos a vislumbrar lo que somos y los pasos que debemos dar para alcanzar la plenitud de nuestro ser.

2 . DIOS COMO PROBLEMA DE CONOCIMIENTO

Hemos visto, siquiera en forma sucinta por qué las demostraciones de tipo racional no son verdaderas demostraciones. El esfuerzo de los filósofos se quiebra ante la inmensa e incomprensible realidad divina. Apenas somos un insignificante punto de vista ante la inmensidad del ser de Dios y no podemos pretender por ello que una sola facultad, de recursos tan limitados como es la razón, pueda dar cuenta, ni ahora ni nunca, del ser supremo. Con razón nos dice tan reiteradamente la Escritura que el hombre no debe pretender escudriñar el misterio insondable de Dios; su única actitud debe ser la del creyente que en la fe sincera busca conciliar el misterio divino. Así en Job se dice: "Dios es tan grande, que no le conocemos" (36,26); David confiesa: "Sobremenera admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incomprensible para mí" (Ps. 139, 6). El Eclesiástico: "Mucho más diría y no acabaría, y el resumen de nuestro discurso será: 'El lo es todo'. Si quisiéramos dignamente alabarle, jamás llegaríamos, porque es mucho más grande y su poder sobre toda admiración. Cuando alabáis al Señor, alzad la voz cuanto podáis que está muy por encima de nuestras alabanzas. Los que le ensalzáis, cobrad nuevas fuerzas, no os rindáis, que nunca llegaréis al cabo. ¿Quién lo vio y puede darlo a conocer, y quién puede engrandecerlo tanto como El es? Lo escondido de El es mucho más que todo eso" (43, 29-36; Cfr. 18, 1-7).

Pero la misma Escritura habla de la posibilidad de un conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, con todo se trata de un conocimiento fragmentario que tan sólo puede empezar a configurarse en este mundo, pero cuya culminación o perfección sólo lo obtendremos en la otra vida: "La caridad jamás decae. Que si profesías, se desvanecerían; que si lenguas, cesarían; que si ciencia, se desvanecerá. Porque parcialmente conocemos y parcialmente profe-

tizamos, mas cuando viniere lo integral, lo parcial se desvanecerá. Cuando era yo niño, sentía como niño, razonaba como niño; cuando me he hecho hombre me he despojado de las niñerías. Porque ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entonces, cara a cara. Ahora conozco parcialmente; entonces conoceré plenamente al modo que yo mismo fui conocido" (1. Cor. 13, 8-12). Cuando el poeta canta:

*Mil gracias derramando
Pasó por estos sotos con presura
Y yéndolos mirando
Con sola su figura
Vestidos los dejó de su hermosura"*

(Estrofa V, *Cántico Espiritual*. San Juan de la Cruz.

está expresando la idea, tan común a los místicos llamados ortodoxos, de que cada una de las criaturas expresa un pensamiento divino y ellas nos conducen, como en la Escala Espiritual de San Juan Clímaco, a un conocimiento de Dios, PER VIA REMOTIONIS. Ahora que no se debe olvidar que entre Dios y las criaturas hay una distancia infinita, siendo más lo disímil que lo semejante. Pero se da también al lado de este conocimiento analógico del que nos habla Santo Tomás cuando nos dice que "Dios comunica a las cosas todas las perfecciones que éstas poseen; por esto se parece a todo y al mismo tiempo es distinto de todo" (Contra Gentiles, I, 29), otro tipo de conocimiento que Duns Scoto denominará unívoco, si bien no se realiza en Dios en la misma forma que en el hombre. En ambos se piensa la misma realidad, pero en diferentes grados de inteligibilidad, por decirlo así.

Llegamos así a plantearnos la necesidad de un tipo de pensar que no sea fragmentario, como el conocimiento ana-

lógico, sino integrado de las partes en un todo comprensivo que, a la vez, participe de la misma luz divina de Dios en cuanto no hay integración sin unidad y no hay unidad plena sino en el ser supremo.

Es muy sugerente a este propósito lo que nos dice el Pseudo Dionisio: "Como todos nuestros conceptos e ideas acerca de Dios, debido a su contenido estrictamente circunscrito y, por consiguiente, limitado, sólo representa una perfección divina y la representa de manera análoga: nos muestran sólo y siempre a Dios bajo un solo aspecto; podemos esforzarnos por representar la esencia incomprensible de Dios bajo numerosas y siempre nuevas ideas y conceptos análogos. Todos ellos no nos ofrecen más que vistas parciales y analógicas de Dios. Por numerosos que sean los conceptos y representaciones de Dios que logremos formar, nunca llegaremos a obtener una visión total de Dios. La función de la Teología consiste en reunir y sintetizar las numerosas vistas parciales de Dios".

El pensar reúne y sintetiza todos los modos de "acercamiento" a la realidad divina dados en el hombre, para retomarlos en la unidad del hombre a fin de poder aproximarnos a la unidad divina en un nuevo tipo de saber comprensivo que nos permita alcanzar algo más y mejor su realidad UNA, pero, a la vez, infinitamente rica en su inmensa gama de perfecciones. De esta manera se hace posible también, que al través del conocimiento del mundo natural y de la historia, donde transparece cada vez más una manifestación divina en su desarrollo, el hombre alcance alguna vez al final de los tiempos el mayor conocimiento de Dios compatible con nuestra condición mundana y temporal. El hombre debe compenetrarse con todos los elementos, elevándose, en Dios, a una creciente integración, tanto para conocer al mundo y a la historia, como para conocerse a sí mismo y a Dios. Toda vez que es imposible llegar por las solas fuerzas de la razón a Dios, se requiere del pensar com-

prensivo en el que entran, desde luego, todas las experiencias de la vida natural y de la vida mística de este ser encarnado que es el hombre.

3 . DIOS COMO PROBLEMA RELIGIOSO

Desde antiguo se viene discutiendo si las palabras pueden servir para nombrar a Dios. Si, como se admite, Dios desborda toda posibilidad de ser abarcado por nuestra mirada intelectual, resulta imposible encontrar una palabra que lo designe. Pero como quiera que las palabras dicen y quieren decir, los nombres de Dios a la vez que nublan la verdad acerca del ser supremo, arrojan mucha luz y nos permiten acercarnos cada vez más a la participación de su misterio, tanto por vía de conocimiento, como por vía de sugerencia cordial o amorosa, tal como supo hacerlo, tan magistralmente, Fray Luis de León en su comentario sobre "Los nombres de Cristo". Lo mismo se puede ver a propósito de la palabra Yahvé (Ex. 3,13) (E h j e) que significa: El que soy (el es), el omnipresente; el ser que oye y escucha, el Dios que se cuida de la suerte de su pueblo y en quien se puede confiar y esperar, porque es el omnipresente, el señor y dominador de los pueblos, de los reyes, de los acontecimientos de la naturaleza y, de la historia, que ha resuelto celebrar un pacto con el pueblo elegido. Se ha dicho que el Dios del pueblo judío es un Dios terrible que se impone por el temor. Es cierto que una primera lectura del Antiguo Testamento confirma este aserto, pero también es cierto que, según la tradición judía, el tetragrammaton JHVH designa la misericordia divina, el amor de un Dios por sus elegidos, amor que luego va a manifestarse plenamente en el Evangelio de Jesucristo donde Dios es el Padre y los hombres todos sus hijos, unidos en Cristo, su unigénito y amados en el Espíritu Santo. "Dios es Amor" (I Jo. 4-8), sig-

nifica que "El es" omnipotente y dominador, se ha manifestado a las almas, no ya en forma visible e impresionante como en el Sinaí, sino en la intimidad de un amor nuevo que nunca antes habrían conocido los hombres, en una aparusía llena de humildad y mansedumbre. Pero al acercarse el reino de Dios a la humanidad en forma de un amor inagotable que no perdona el sacrificio supremo de su propio Hijo, al hacerse visible, de pronto se nos ha convertido en el "Deus absconditus", redoblándose, por decirlo así, su misterio inefable e inaccesible. En conclusión, los nombres de Dios sugieren los muchos modos en que se nos presenta, nos afecta y le alcanzamos en forma fragmentaria, pero movidos por el afán de comprensión de su infinita riqueza de sentido, como en la esfera de una total revelación de su misterio, bien sea en el tiempo o en la eternidad.

Otra cosa es la insistencia o el afán de penetrar en el misterio de la naturaleza de Dios mediante el esfuerzo combinado de la razón y de la revelación, es decir, por medio de la teología.

4 . ¿QUE ES DIOS?

Uno de los mayores esfuerzos realizados por el hombre es el que ha consistido en buscar una respuesta satisfactoria a esta pregunta: ¿Qué es Dios? Para unos Dios es el universo, la vida que lo anima, la energía que lo mueve, el orden que ofrece y la aparente eternidad de su despliegue espacio temporal. Para otros, Dios es algo trascendente al mundo, pero sumergido como en la atmósfera vaga de lo divino e infinito. Finalmente, para los espiritualistas, Dios es Persona, esto es, un "Quién" que se identifica con el ser absoluto, o dicho en forma más precisa, el Ser mismo en Persona.

Una forma de ver el ser de Dios es considerarlo como una unidad en la que se integran todas las perfecciones que el hombre conoce o puede llegar a conocer, elevadas al mayor grado de plenitud.

Nosotros podemos decir que Dios se nos manifiesta en nuestra existencia como ese ser divino en el que se dan en forma totalmente integrados la eternidad, la unidad y la invariabilidad de una vida feliz, en la verdad, la bondad, la belleza y la espiritualidad personal.

Dios es, no una forma limitada, sino infinita, actual, el ser absoluto. No ha empezado a ser, no ha devenido en el ser, porque siempre ha estado en el ser siendo uno con él, y, por lo mismo independiente de todos los otros seres. Es eterno, puesto que siempre ha estado en el ser, sin limitaciones de tiempo ni de espacio, siendo plenamente con toda la intensidad de su ser en forma infinita y simultánea. Este modo de ser eterno lo entendemos, no como un ser abstraído de la vida, recogido en sí mismo, contemplando su propia esencia inmutable, sino más bien como saliendo de sí por el conocer, el querer y el amar.

Conocer para Dios es ser lo conocido, comprender y entender todo lo inteligible de sí, del mundo, de los ángeles y de los hombres. Se trata de un conocimiento verdaderamente exhaustivo en el que nada queda ignorado porque se identifica con la esencia infinita de Dios. Dios es la verdad esencial y toda verdad humana lo es por referencia a la verdad eterna de la que en última instancia se alimenta.

En la Escritura se presenta la ciencia de Dios como infinita y por lo mismo insondable para el hombre que apenas si alcanza a conocer una zona de la realidad (Is. 42, 8 y sgs.): "Yo soy. Yavé es mi nombre, que no doy mi gloria a ningún otro, ni a los ídolos el honor que me es debido. Han llegado las cosas predichas, y anuncio otras nuevas antes de que sucedan las doy a conocer". "En Cristo están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col, 2,3). San Agus-

tín explica cómo el verdadero sentido de todas las cosas hay que buscarlo como en su fuente y fundamento, es decir, en su voluntad y sabiduría: "Tu sabiduría es para mí en extremo admirable e importante; yo no la puedo comprender. En mí mismo experimento cuán admirable es el saber, mediante el cual me has creado, puesto que ni siquiera a mí mismo puedo comprenderme, a mí mismo, a quien tú has creado y no obstante arde en mí con viva llama el fuego cuando pienso que busco incesantemente tu divino semblante" (S. Agustín. De trinitate).

La teología explica que Dios es un ser autoconsciente, que se conoce a sí mismo y conoce que conoce. El Padre se conoce a sí mismo y conoce al Hijo y al Espíritu y lo mismo el Hijo y el Espíritu, y este conocimiento se realiza en un solo y mismo acto de toda su plenitud y eternamente. Este conocimiento que de sí mismo tiene Dios es la Persona del Hijo. Por esto ha escrito el Pseudo Dionisio, hablando de la sabiduría de Dios: "La Escritura dice que Dios que es razón (Logos), no sólo por ser el donador de la razón, del entendimiento y de la sabiduría, sino también porque encierra en sí las causas de todo y porque compenetra todo, pasando por todo, hasta los confines de todas las cosas, como dice la misma Escritura. Y aun antes de estas causas, por el hecho de que la razón divina es simple en un grado superior a toda simplicidad y porque de acuerdo con su naturaleza sobreesencial no depende absolutamente de nada". (De los nombres divinos, cap. 7, párrafo 4; BKV, II, 120 y sgs.).

Pero Dios se nos manifiesta en su unidad indisoluble, no sólo como verdad sino también como amor, en tanto que El ama la absoluta perfección de su ser con un amor sin límites y en ese amor ama también lo que ha originado o pueda originar, es decir, toda la creación y los mundos posibles, y todo ello con un acto soberanamente libre e incondicionado.

La consideración de la libertad de Dios nos da a conocer su espiritualidad infinita, pues sólo el Espíritu es de verdad libre en cuanto ama el bien sin defecto con un amor perfecto, sin límites. En este amor encuentra Dios, por así decirlo, su felicidad, su bienaventuranza que por ser completa supone la posesión total y actual de todas las perfecciones del ser divino. Esta unidad espiritual, inteligente, libre y bienaventurada es lo que nosotros entendemos por persona, de tal manera que Dios es, en su más íntima esencia la verdad, la bondad y la belleza en persona.

5 . ¿QUIEN ES DIOS?

Podríamos decir que la unidad espiritual inteligente, libre y bienaventurada se nos manifiesta, al llegar aquí, como persona, como un "YO" muy amo y señor de sí y del universo, el único que puede decir en todo su pleno valor la oración: "Yo soy".

Ser persona para el hombre es estar ascendiendo en forma consciente y libre hacia el reino de los valores; vivir por el compromiso que supone toda elección sostenida una vida de participación-anticipada en la vida del Tú divino. De este modo podemos decir que Dios se da en nosotros penetrándonos, sosteniéndonos, haciendo que nuestro yo, sin dejar de ser el mismo, empiece a vivir de la vida del Yo infinito por la participación en el mundo conociéndolo y amándolo, por la integración en el amor, por la renuncia en el altruismo, por el conocimiento de esta suprema dialéctica o diálogo entre las personas y por la libertad de los verdaderos hijos de Dios. De manera que a la pregunta por el ser del hombre contesta la persona. Yo soy en tanto que persona, es decir, en tanto que asciendo a la categoría de ser de Dios, siendo en él, por él y para él, viviendo en el tiempo una vida marcada por el sello de la santidad en un

proceso ascendente, permitiendo que Dios sea en mí para, a mi vez, ser yo en El, en su ser personal eterno, inagotable y perfectísimo.

A estas alturas se nos revela con toda claridad e intensidad el mensaje cristiano del amor. Dialogamos con Dios, no como si fuera un absoluto inaccesible separado del mundo y de mi vida, sino como el otro Yo, o mejor, el Tú que está allí siempre presente a mi voz, a mi ruego, a mi queja, a mi angustia personal. "Dios es amor", significa que es Padre, hermano, amigo, en fin, la Persona por excelencia que se me da y manifiesta en el amor. Más allá de toda consideración racional y humana Dios se nos revela como una trinidad personal, en un Yo triple que dialoga con sí mismo, dándose recíprocamente amor, verdad, bondad, belleza y bienaventuranza; en ese diálogo está la suprema respuesta a la pregunta que sólo puede formular la persona humana: ¿Quién es Dios?

6 . EL SABER DE DIOS

El conocimiento de Dios se extiende a todas las cosas, tanto lo que existe o ha existido como lo que puede existir y habrá de existir; conoce el ser del hombre, sus más recónditos pensamientos, las angustias y deliquios de su corazón, así como su conducta futura.

Nosotros quisiéramos parecernos a Dios teniendo, como El, en un golpe de visión, toda la realidad, todo el saber, tanto en relación con el mundo como en relación con nosotros mismos, pero vemos que esto es imposible dadas nuestras limitaciones. Sin embargo, se da la posibilidad de participar de la visión de Dios, lo cual ya no depende de nosotros, sino de su gracia en la fe. Sólo en la participación de su mirada, de su luz indefectible, podemos alcanzar un conocimiento de nosotros mismos que se aproxime a lo que

podríamos llamar una visión de nuestra totalidad existencial, aunque sin alcanzarla, pero con la consoladora certeza de que podemos encontrar amor y protección debajo de su santa faz.

El saber de Dios es sustancia en el sentido de que es la verdad misma, constituyendo, por consiguiente, el fundamento mismo de toda realidad y de toda verdad. Por eso, como decía Platón, la sabiduría es una verdadera imitación de Dios; en El contempla la generación de los seres y de sus diversas jerarquías, siendo el principio, peso y medida de todas las cosas.

Gran importancia reviste, a los efectos de esta meditación, el texto bíblico donde se dice que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (Gen. 1-28). El es una imitación viva de Dios en tanto que es capaz de pensar, de querer, de amar y de expresarse por palabras. El hombre muestra su verdadera condición de hijo de Dios en la palabra, lo que le permite ahondar en los misterios de la creación, donde acaba por distinguir muy claramente los pasos divinos dejados en el corazón de sus criaturas. De tal modo que la palabra del hombre es, a su vez, un trasunto de la palabra divina, por lo que está en capacidad de descubrir o de decir el secreto eterno del mundo y de la vida.

Vemos cómo el Verbo es el saber mismo de Dios, a la vez que el fundamento último de toda sabiduría, de toda comunicación de saberes y de toda relación basada en el amor de las personas. De aquí que la palabra enuncie el ser y el pensar, estando, por ello, al servicio de la verdad, al servicio de la plenitud del Espíritu. Pero, sobre todo, la palabra enuncia el ser del amor, el eterno diálogo de Dios consigo mismo y el diálogo que al través del tiempo se dicen los seres humanos al unirse, participando así de la bienaventuranza de la vida divina. De tal manera que si el saber de Dios se empieza a dar en nosotros como participación, es un saber que de suyo tiende a constituirse y a darse en la uni-

dad de toda nuestra vida y de todo nuestro ser, rematando, después de recorrer toda la escala de las experiencias existenciales, en la visión que sólo se alcanza cuando, por la acción de Dios, cae sobre nosotros la luz de la mirada divina iluminando no tanto nuestra mente como nuestro corazón, para hacernos partícipes del saber omnicomprendido de Dios que es lo que en este mundo y a escala humana llamamos sabiduría.

7 . EL QUERER DE DIOS

Como todo en Dios es perfecto, también lo es su voluntad. Venimos al conocimiento de la voluntad divina por cuanto en ella se nos manifiesta la autoafirmación o autopo- sesión del ser divino que existe en sí mismo como acto puro y como persona espiritual.

Voluntad y amor van muy unidos en la existencia humana, pero en Dios son coesenciales con el ser divino. Dios es voluntad pura, tal como es amor puro. El es voluntad subsistente como es amor personal subsistente. El mundo fue hecho en virtud de un acto de voluntad omnipotente y, a la vez, como un acto amoroso del Padre. Este amor y esta omnipotencia actúan al través del tiempo disputando el campo de la historia de las fuerzas negativas y destructoras del mal, pero al final aparecerá el Soberano del universo, lleno de gloria y majestad, para tomar definitivamente el puesto que le corresponde como dueño absoluto de todo.

Por el amor llegamos al conocimiento del hombre, pues, si es lo que ha podido sacar de la nada al universo, también es lo que nos ha puesto en el ser. Mi amor es mi peso, dice San Agustín, hasta el punto de que quien vive en el amor, permanece en Dios. La esencia última del hombre, como la de Dios, es amor, amor infinito. Otro tanto puede decirse del mundo cuyo fundamento se identifica

con la voluntad, la bondad y la ciencia de Dios. Podríamos decir que, al ser el amor un principio unitivo, tanto el hombre como el mundo tienden a mantenerse en la unidad como en su ser propio, ligándose unas con otras todas sus partes, las cuales conspiran por trascenderse y perfeccionarse en el todo, tal como lo vemos en los elementos electrónicos que constituyen la materia, lo mismo que en las manifestaciones superiores de nuestra vida mental.

Esta es la razón de que el amor trate de elevar y de dignificar al ser humano enriqueciéndolo espiritualmente y completándolo físicamente. No otra es la razón de ser del cristianismo, el cual se basa en la doctrina del amor que es el principio de la vida, a la vez que de la comunión social. El misterio del amor divino envuelve y aclara, por otra parte, el misterio del mal, al menos en la medida que le es permitido al hombre penetrar en los misterios de Dios para su salud espiritual. El dolor humano nos purifica, nos eleva, nos espiritualiza, nos hace ser libres y señores de nuestro destino, dominando nuestro "ego" y sus fuerzas alienadoras, permitiéndonos vivir en función de valores morales y religiosos que no podemos alcanzar cuando nos movemos a impulsos de nuestros instintos.

Volviendo al tema de la voluntad divina, vemos que se nos manifiesta como un infinito poder de crear y de conservar todas las cosas que han salido de sus manos, no dependiendo más que de sí misma. Todo poder, se dice, viene de Dios, sea directa o indirectamente, pues El, como creador, es causa primera del ser y de la actividad de todas las cosas, comunicando su poder a todas las criaturas y convirtiéndolas, a su vez, en principio de vida y de acción.

En Dios el poder, el saber y el amor-omnipotencia, omnisciencia y justicia— son una y la misma cosa. Se da en su seno una convergencia total entre su infinito poder y su espíritu; por eso en Dios el poder no es despótico o arbitrario, sino radiante, espiritual, lleno de verdad y de justicia.

Esto se nos manifiesta en alguna medida cuando en este mundo se ejerce el poder en función de la verdad, de la justicia, del bien común, porque alcanzamos a ver que el poder es, en verdad, un principio creador de vida sólo cuando realiza la verdad, la santidad y la justicia. Cuando, por el contrario, se ejerce el poder con miras a satisfacer apetitos desorbitados de falsa grandeza, por puro egoísmo, entonces el poder se torna siniestro, despótico, dejando de ser verdadero poder para convertirse en tiranía.

En resumen, el poder, sea en Dios, sea en el hombre, es un valor que sólo puede darse en función de otros valores, bien en escala absoluta o en escala relativa. En el hombre el poder se justifica por los valores que promueve y realice, en Dios el poder es un bien porque promueve por participación la difusión del ser y la gloria de Dios. De tal modo que el poder, considerado en el hombre y en la sociedad, debe darse dentro de un todo sabiamente integrado. De lo contrario carece de sentido y no puede llamársele propiamente poder. En Dios tal poder ordenado crea y mantiene al mundo, en el hombre produce el bien común y la promoción del ser personal de los individuos.

QUINTA PARTE

CAPITULO UNICO

MAS ALLA DE LA FILOSOFIA

1 . EL PENSAMIENTO Y LA FILOSOFIA

Hay entre pensar y filosofar una relación muy estrecha, yo diría que íntima, de tal modo que el uno supone al otro, como quiera que todo en el hombre está interconectado y, en el fondo, reducido a una síntesis viviente. Sin embargo, el problema o los problemas del pensar no son los del filosofar; ambos se diferencian, no sólo por el objeto, sino por el sujeto. En el primero está implícita o explícitamente presente y actuante todo el hombre, en tanto que en el segundo aparece el "logos", la razón en función de conocimiento o siquiera de saber. Para mayor claridad veamos más de cerca estos problemas.

Hablamos en un sentido muy preciso del problema o de los problemas de la filosofía. En primer lugar surge la cuestión de saber si la filosofía es una ciencia universal o particular o algo que se aproxime a uno de estos dos tipos

de saberes. La tendencia tradicional ha distinguido entre ciencia de lo particular y ciencia de lo universal, para venir a concluir en que la filosofía es una ciencia, o mejor, la ciencia de lo universal.

Lo particular, esta ave, esta piedra, este fenómeno natural, reclama un conocimiento adecuado a su singularidad que es lo que el hombre se propone en primer término. Este saber particular no es, sin embargo, más que un saber empírico que reclama una reflexión más amplia, lo que se logra cuando relaciono varios objetos de la realidad empírica y observo en ellos una como conducta general. Esta conducta de los fenómenos observados es lo que se conoce con el nombre de ley científica. La ciencia, pues, se propone el conocimiento de las leyes o normas a que están sometidas las cosas de la experiencia. Cada cosa se comprende, se explica, no desde sí misma, sino desde las otras y todas por la inducción de una conducta constante o ley que es algo así como el carril por donde circulan los fenómenos, sin poder desviarse.

Lo anterior vale tan sólo para los objetos de la experiencia sensible o sea los objetos propios de las ciencias de la naturaleza. Pero desde hace ya bastante tiempo se habla de otras ciencias cuyo objeto no es material sino espiritual, son las ciencias del espíritu. Aquí el término ciencia supone un conocimiento de tipo racional, pero que ya no pretende ser un puro saber legal construido por la vía de la experimentación y del cálculo. Lo espiritual no permite la ponderación, la medida y la repetición "hic et nunc". Se trata más bien de un tipo de saber "sui generis" que, si alcanza a constatar cierta reiteración de los "hechos", ciertas normas "probables" en virtud de la unión o encarnación en que vive lo espiritual en el hombre, ello no obstante su esclarecimiento o conocimiento, para ser tal, debe remontarse hasta alcanzar, en lo posible, otro tipo de conducta, otro modo de actuar de los objetos estudiados que se conoce con

el nombre de "libre determinación". Con todo, se sigue hablando de los fenómenos del espíritu y de leyes del sentimiento, de la voluntad y de la razón, de leyes o normas jurídicas. Aquí, como puede verse, la palabra "ciencia" ha cobrado un nuevo sentido que conserva de la anterior los rasgos que satisfacen la curiosidad del hombre, el afán de saber lo que las cosas son, pero que ahora se adentra en el saber no de las cosas, sino de los hechos, de los actos, en un afán de captar lo que hay por detrás o por dentro del ser humano. Aquí la ciencia se caracteriza, no como "ciencia" cumplida o exacta, sino, mejor, como un "saber" de lo incommensurable e imponderable en el tiempo y en el espacio.

La filosofía inició sus pasos para ofrecer al hombre una respuesta sobre el ser de las cosas sensibles (fysis); el ser del agua, del aire, de la tierra, del fuego, de las piedras, de las plantas, del tiempo, de los astros y de los hombres mismos, considerados dentro de este contexto cósmico. Pero al enfrentarse con los problemas que el mundo y las cosas sensibles presentan, conforme profundizó más en ellas, fue descubriendo otros problemas al parecer irreducibles a las soluciones dadas. Este conjunto de problemas y de nuevas soluciones ensayadas para dar una respuesta satisfactoria de los mismos hicieron nacer una segunda filosofía, lo que equivale a decir, una nueva idea de la filosofía, esta vez tomada no como un saber de las cosas y de su naturaleza, sino como una meditación sobre el ser y la naturaleza del hombre y de su mundo moral e intelectual. (Sócrates).

A partir de esta primera experiencia de lo humano, seguida por el descubrimiento del método racional y de la lógica como vía de acceso a la definición, la filosofía pretende emanciparse y llegar a su mayoría de edad definiendo su objeto y naturaleza. Aristóteles, después de Parménides y Platón, le fijó su objeto: "el ser, a la vez, le determinó su naturaleza, el constituir un saber de lo universal en

cuanto tal, Parménides identificó el ser con el conocer, Platón lo identificó con la idea y Aristóteles, con su realismo, adecuó el ser u objeto del conocimiento con el intelecto.

Hasta nuestros días la filosofía ha sido tenida, bien como ciencia (tendencia tradicional), bien como saber, con muy variados matices y tendencias intelectuales, irracionales, vitales o existenciales, etc., hasta llegar al punto muerto en que la filosofía parece no hallar justificación ninguna, disolviéndose en el polvo estelar de las ideologías o en una reflexión sobre la ciencia de la naturaleza, o, como hoy se dice, en una teoría de la ciencia.

Al llegar a este punto crucial surge la posibilidad de reconsiderar el problema de la filosofía dentro de la amplia perspectiva que hemos presentado a lo largo de estas meditaciones sobre el pensar. Dicho de otro modo, ¿siendo el pensar un quehacer de todo el hombre considerado como una síntesis viviente, no será la filosofía su resultado, como flor y fruto a la vez, de las inquietudes humanas, una vez que han sobrepasado todas las elaboraciones, análisis, síntesis y experiencias de todo orden? ¿Es, pues, la filosofía un pensar que podríamos considerar como un proceso progresivo a través del cual el hombre tiende a buscar su realización plena, siendo el pensar, a la vez que camino o método, experiencia y síntesis final, a la manera de una visión de todos los caminos, un reposo y delectación de todos los valores en juego, una construcción positiva de la existencia, una justificación de lo más noble del ser humano y, a la vez, un reemprender siempre la marcha hasta el momento de la muerte, en la cual el pensar se abre a una nueva luz, a una nueva plenitud, quedando absorbida en esta luz, en este logro supremo como en su propio centro y razón de ser?

De ser éste el último sentido de la filosofía tendríamos que retomar el problema del filosofar y de la filosofía mediante un cambio total de sus estructuras fundamenta-

les, hasta dejarla en condiciones de iniciar un nuevo período en la cultura humana, surgiendo así la idea de una filosofía que no podría definirse como puro amor al saber (*sophía*), sino más bien como un amor o dedicación al pensar, por lo que sería ya más un "filopensar" y no un "filosofar" en el sentido tradicional dado a esta palabra.

Ello nos llevaría a plantearnos la cuestión del destino o sentido último de la filosofía. Destino y sentido último son dos expresiones que teniendo un significado diferente tienden a culminar o a conjugarse en un mismo proceso. Por destino entendemos la realidad total dentro de la cual vivimos y somos. De tal modo que si nos referimos aquí al destino de la filosofía sobreentendemos que ésta tiende por su propia naturaleza a expresar ese modo de ser de las cosas y del hombre en forma total y no como lo ha hecho siempre, desligada del destino del mundo y del hombre, como idea o esquema teórico subsistente y autosuficiente. Habrá, pues, en ella como una fuerza interna que la pone en marcha, no a la manera de un espectador desinteresado del mundo, de la historia y de la vida concreta de cada hombre, sino, al contrario, como el espíritu mismo de toda esa realidad o proceso que se compromete por sí y ante sí, siendo conciencia evidenciadora, pero siendo, a la vez, voluntad creadora y amor que une y forja la síntesis viviente progresiva que se realiza en el tiempo.

El filósofo será entonces aquél que descubra en sí mismo, en los otros y en el mundo dentro del cual vive, el sentido último de la síntesis integradora, del todo elevado a la categoría de sujeto y objeto de la historia universal y del mundo, como visión de un cosmos penetrado y comprometido por la gran aventura del pensar.

He aquí un tema extraordinariamente rico y fecundo para un nuevo filosofar que quiera plantearse todos los problemas, no sólo con sentido revolucionario, sino dentro de la única perspectiva que cuadra bien al hombre del año

2.000; un hombre nuevo y de siempre, pero que por primera vez se descubre dentro de una perspectiva verdaderamente integrada e integradora de todas las dimensiones que se dan en su ser y en su mundo, las cuales parten de un centro o punto de vista situado fuera y por encima del universo pensable . . . Este punto de vista central es el que debe tener presente en su búsqueda el sentido último de todo y del todo . . .

No más filosofía como ciencia pura o saber puro, porque ella labra sobre sí misma su propio epitafio al abstraerse de la Vida. La filosofía o es integradora o no es nada; ella es, a la vez, método, verdad y vida. El filósofo es el hombre comprometido totalmente en este quehacer; él es un verdadero hombre en proceso de formación constante, pero, a la vez, con la responsabilidad de asumir sobre sí, en todo su peso, el pensar para comprender y para que los demás piensen y comprendan, es decir, para lograr que, al fin, todos sean hombres, personas hechas a imagen y semejanza de Dios. Y lo más próximas posibles al ser de Dios.

2 . LAS ESTRUCTURAS DEL PENSAR COMPRENSIVO

Nuestro pensamiento, tal como hasta aquí lo hemos visto, se nos presenta como un espectáculo del espíritu, cada vez más imponente y majestuoso, conforme nos acercamos a él. De lejos semeja apenas un punto insignificante, algo así como la lucecilla débil y parpadeante de un barquichuelo perdido en la inmensidad del océano. De cerca el conato de luz se nos convierte en una inmensa galaxia llena de soles y de estrellas cuyos fulgores se dilatan hasta las riberas de la eternidad. En el seno de este cosmos mental están constantemente naciendo y muriendo los mundos que el espíritu engendra en su afán de abarcar toda la vida y

toda la verdad, pero al través de esta incesante gestación también se está engendrando siempre el saber, que crece y se desarrolla entre la vida y la muerte.

Diríamos que el pensar describe un movimiento a manera de espiral que, partiendo de un centro inicial se eleva, mediante sucesivos movimientos espirituales ascendentes, descendentes, de recuperación y pérdida incesantes, a lo largo de toda la vida, hasta llegar, en el momento postrero, al punto máximo de comprensión o de sabiduría, abriéndose entonces, como una flor de pétalos mustios de cuya corola ha de surgir el milagro de una nueva vida que se eleve hasta encontrar a Dios.

Este despliegue del pensar en torno a un centro personal decimos que es de tipo evolutivo integrador, porque, en primer lugar, es posible constatar en él una energía o voluntad de saber que pugna por romper toda clase de obstáculos para superar el estado inicial de ignorancia en que nacemos, elevándonos a un saber último que nos permita darnos cuenta del por qué de nuestra existencia. Pero como quiera que nuestros progresos no son siempre continuos, dado que nos equivocamos con frecuencia, bien por falta de datos o por errores de interpretación, esta evolución de nuestro pensar sufre caídas o descensos inevitables en su marcha hacia el saber pleno, al menos hasta llegar a una etapa donde lo ganado y lo perdido se integren mediante un proceso de compensación que engendre un saber capaz de acumular una mayor concientización del yo personal. A todo esto es de suponer que el proceso no debe representarse en forma meramente lineal; la galaxia de que venimos hablando es como un torrente que se ensancha y se crece en el espacio y en el tiempo, recogiendo experiencias de todo tipo, tanto de su contorno como de su mundo interior, con los cuales trata de llevar adelante la integración de su persona.

Al final de cada ciclo, hecho el balance de sus escalamientos y deslizamientos en falso, siempre apuntará en su

haber una mayor altura de experiencias vitales, de sabiduría, de comprensión en una palabra, después de lo cual vendrá un nuevo remansamiento, o mejor, una etapa previa de preparación para nuevos lanzamientos en la conquista ininterrumpida de los mundos ignorados.

Los diversos movimientos evolutivos o ciclos abiertos del pensar pueden presentarse a lo largo de toda nuestra vida y a lo largo de los llamados ciclos vitales. De tal manera que bien podríamos explicar el crecimiento del pensar comprensivo mediante el modelo utilizado para explicar los ciclos vitales. Dicho modelo supone que la vida humana está dividida en varios períodos, a saber, el período de gestación, la infancia, la niñez, la adolescencia, la juventud, la madurez, la vejez, la ancianidad y la decrepitud que precede a la muerte. En total, nueve etapas muy claramente separadas en cada una de las cuales hay crecimientos, decrecimientos, períodos críticos, períodos de estabilidad y nuevos lanzamientos o períodos emergentes y creadores.

El primer período es totalmente opaco para nosotros; en él se acumulan las energías biológicas para proporcionar al futuro infante la mayor cantidad de fuerza vital. Con todo, se dice siempre que la educación del hombre empieza en el claustro materno porque, después de todo, somos hijos de nuestros padres y de alguna manera heredamos las disposiciones, el temperamento y las buenas o malas prendas físicas. Pero nada más, porque no existe ninguna manifestación de un pensar, siquiera implícito, en el estado intrauterino; apenas si se puede hablar de ciertas manifestaciones afectivas de agrado o desagrado del feto.

En rigor, la vida humana empieza a partir de nuestro nacimiento. Es entonces cuando de verdad iniciamos el movimiento elíptico que nos habrá de permitir abarcar el mundo para ensayar su comprensión, incluyendo en ella la comprensión de nuestro yo personal. Durante varios meses y años vamos haciendo el aprendizaje para andar sobre

nuestros pies; en ese lapso de tiempo el niño trabaja afanosamente por afirmarse en su ser de hombre, en sacudir su dependencia de la pura vida vegetativa y animal. Es así como bien pronto logra ponerse en condiciones de enunciar, de proferir palabras, lo que equivale a decir que en ese momento se inicia la tercera fase ascendente. El infante ha logrado, por fin, elevarse a la condición de niño, conquistando un puesto entre los seres dotados de razón y de "logos", es decir, de palabra. Pero no sería muy exacto decir que la puericia es la época en que el hombre estrena su razón, porque en ella también empiezan a manifestarse los gustos, los sentimientos, las tendencias, y, en general, la estimación de los valores morales y estéticos. Todo lo cual va apareciendo como envuelto en un afán de mera curiosidad, es decir, de ver, de sentir y de experimentar el mundo y la vida en torno, sin preocupaciones ni inhibiciones, como que todavía se vive en la confianza de que la realidad se comporta como si fuera una extensión del regazo materno.

En este despliegue vital, en esta toma de contacto con todas las cosas, con todos los seres nos sorprende la adolescencia, época de crisis durante la cual se interrumpe el período de reconocimiento del mundo, llegando, por otro lado, a su término el crecimiento físico y orgánico del hombre y apareciendo la intimidad, el misterio insondable de nuestra vida interior.

La adolescencia es época de formación, un tanto más pasiva que activa, al menos desde un punto de vista moral e intelectual. En el orden afectivo se producen una serie de trastornos emotivos que guardan estrecha relación con los cambios orgánicos, los cuales frecuentemente producen perturbaciones profundas en el adolescente, por lo que no hay en él sosiego ni clima para mirar el mundo y la vida con una mirada comprensiva y serena.

Estando en estos afanes por parecer lo que aún no somos, sufriendo calladamente el ridículo de un desarrollo

que no ha terminado, de pronto se nos viene la juventud en la que, a poco andar, nos sentimos en una etapa de ascenso, disponiéndonos a la conquista del mundo y de la vida.

La juventud es esa época iconoclasta en la que, después de haber tumbado casi todos los mitos, después de hundir el escabelo de la crítica más intransigente, pretendemos reconstruir el mundo a nuestro modo con los trozos de mármol de los templos e ídolos destruidos. Entonces es cuando hace su aparición el espíritu innovador y a veces verdaderamente creador de la juventud.

No es, pues, la juventud época de comprensión, sino de activismo frenético, de ascensión por el esfuerzo tenaz y a veces heroico que no conoce descanso ni sosiego. Ser joven es vivir en la euforia y hasta en el derroche de las energías vitales; se diría que el joven hace exhibicionismo de todas las maravillosas reservas acumuladas por la naturaleza en los períodos o ciclos anteriores, disfrutando con este espectáculo que se da a sí mismo y en que se siente protagonista y espectador, en una como actitud narcisista que, por lo demás, no tiene nada de censurable por ser espontánea y como impuesta por su misma naturaleza que le lleva a disfrutar de su dinamismo vital. Solamente cuando el joven se ha endurecido con el choque de una realidad que le hace oposición tenaz, va apareciendo la noble fisonomía del varón probado, en edad, no sólo de procrear, sino de educar, con su buen juicio y con una vida que empieza a sentirse dirigida por las luces de la sabiduría.

Este es el momento en que las primeras ilusiones se empiezan a marchitar, cayendo las flores efímeras del idealismo inconsistente para dar lugar a una bien lograda cosecha de triunfos positivos bajo los esplendores del mediodía de la vida. De tal modo que, a la primera juventud sucede una segunda, separada por una etapa de gris escepticismo que enfría los primeros ardores, y, a veces, mata para siempre los brotes del entusiasmo viril y creador, hundiéndolos

espíritus en aquel pesimismo incurable que adquiere en Lucrecio categoría estética y que con el nombre de "tedium vitae" fue conocido por el paganismo decadente como el principio de su propia destrucción.

Ahora que, como la vida de suyo es un torrente incontenible, pasado cierto tiempo, vuelve sobre sí y nos redime de todos los pesimismos, haciéndonos llegar a las alturas de la varonil edad de que tan elocuentemente nos habla Gracián en su "Agudeza y Arte de Ingenio", desde donde empezamos a divisar los oteros de la vida y a mirarla con ojos despejados de pasiones y engaños.

La madurez conoce también dos períodos, uno de afincamiento, nutrido con los mejores jugos de la vida, con el pleno dominio de sus facultades creadoras, pero todavía no iluminado con la visión de las grandes perspectivas, ni con el profundo calado de la realidad que sólo se adquiere con el soplo ardiente de las grandes preocupaciones de la existencia. El otro es el momento de la estabilidad espiritual, cuando el hombre se encuentra por fin a sí mismo y acaba por reconciliarse con el mundo y con los hombres, una vez que han quedado atrás los falaces idealismos, se han enfriado los fuegos de nuestras pasiones y se ha atenuado el vicio de nuestro egoísmo.

Es en este momento cuando los hombres empiezan a sentirse aptos para gobernar y gobernarse porque la sabiduría de la vida les enseña los secretos del pensar. A estas alturas no nos dejamos guiar por simples corazonadas, ni tampoco por el frío discurrir de la razón, sino que combinamos estos elementos y los consultamos con nuestros más nobles sentimientos. De todo esto sacamos como una nueva luz en cuya perspectiva situamos los hechos y los hombres para emitir sobre ellos un juicio, que ya no es un silogismo o una proposición matemática, cuidadosamente ajustados y revisados según arte y medida, sino más bien una valoración comprensiva de todos los elementos en juego que nos per-

miten actuar con cordura y conducirnos con sobriedad en medio de este mundo móvil y cambiante, tal como lo recomendaba el viejo Heráclito.

Al final asoma su faz triste la melancolía, justamente en el momento en que las fuerzas empiezan a decaer. Sólo a la luz clara y dorada de este bello atardecer de la vida es posible ver las cosas en su verdadera perspectiva de conjunto, como en esos lienzos velazqueños tan llenos de noble humanidad, de comprensión y de serena inmortalidad.

La melancolía de esta hora tendrá siempre su máxima expresión en aquel Caballero de la Triste Figura que vuelve a sus heredades vencido, no tanto por los años, cuanto por los sinsabores y quebrantos experimentados en los polvorientos caminos de la vida. Entonces es cuando se hace claro el sentido profundo del verso del Eclesiastés: "Vanidad de vanidades y todo vanidad".

Estamos ya en los años postreros donde por fin se logra conjugar lo material con lo espiritual, el cuerpo con el alma, el mundo con la vida y la parte con el todo. Es en estos momentos cuando de verdad se integra la estructura de un pensar comprensivo constituido por los diversos ciclos descritos, siempre abiertos y emergentes, en un constante crecimiento y expansión hasta llegar al momento final. De esta comprensión depende el que haya una apertura a lo eterno donde sea posible alcanzar la plenitud de un pensar que nos ponga en posesión de la verdadera sabiduría.

La muerte nos encontrará bien o mal dispuestos, según haya sido nuestra vida, "sicut vitalis mors", de tal manera que al llegar al término de nuestro ciclo vital la comprensión o sabiduría adquirida se torna, no en un saber sumo, síntesis de síntesis, sino en una mera posibilidad para elevarnos a nuevos planos de visión, al permitirnos participar en el punto de vista de la omnisciencia divina, desde donde habrá de dominarse todo el paisaje de los

tiempos y de la eternidad, de los seres y del Ser, del bien y del mal en toda su plenitud y sazón.

Con esto no se cierra el ciclo total de nuestra comprensión sino que queda eternamente abierto en la disponibilidad en que han de estar siempre las criaturas a la voluntad de su Creador, como las flores al rocío de la mañana. Esta es la forma como el hombre busca la sabiduría y la encuentra en el seno de lo infinito, cumpliendo el destino que le ha cabido en su doble condición de hombre y de hijo de Dios. Más allá de esto, sólo el autor de la vida sabe el destino de los que no le comprendieron ni alcanzaron a comprender el sentido de la vida.

En resumen, las estructuras del pensar comprensivo, vistas desde abajo, desde nuestra condición de seres contingentes, constituyen el despliegue más ambicioso que puede concebir el hombre, porque, saliendo de su radica nihilidad ontológica, es capaz de extenderse a todo y de llevar a todas partes y a todos los seres el ansia de penetrarlos con la luz de su pensar para arrancarle el misterio de su ser, de su puesto en el cosmos, volviendo luego sobre sí para formularse, como dice el Talmud, las cinco preguntas fundamentales, sin detenerse ya nunca en su afán de develar el misterio por todos los medios a su alcance.

La que podríamos llamar perspectiva aérea del pensar es cosa que no se nos alcanza a conocer desde esta miserable existencia, apenas si podemos repetir con San Pablo: ni ojo vio, ni oído escuchó, ni mente humana puede comprender. Vivimos sólo en el anhelo y la esperanza y toda criatura padece dolores de parto por ver los resplandores eternos de la luz indefectible en la cual, por fin, nuestro pensar será cumplido.

INDICE

PRIMERA PARTE

Capítulo I:	Concepto Tradicional del pensamiento	11
Capítulo II:	Conceptos actuales del pensamiento . .	19
Capítulo III:	Teoría de los objetos	27
Capítulo IV:	Teorías psicológicas y filosóficas del pensamiento	33
1.	Su origen y desarrollo	33
Capítulo V:	El ser del hombre	41
Capítulo VI:	El pensamiento y la comprensión de los seres	47
1.	Los seres materiales	47
2.	Los seres artificiales	52
3.	Los seres inmateriales	54
4.	Los seres espirituales	58
Capítulo VII:	El pensar y el ser del hombre	63

SEGUNDA PARTE

Capítulo I:	Pensar y valer	69
Capítulo II:	Los valores materiales	77

Capítulo III: Valores biológicos	83
Capítulo IV: Diversos tipos de vida	87
1. Vida espiritual	89
Capítulo V: Los valores intelectuales	93
Capítulo VI: Valores éticos	99
Capítulo VII: Los valores estéticos	105
Capítulo VIII: Los valores sociales	109
Capítulo IX: Los valores políticos	115

TERCERA PARTE

Capítulo I: Pensamiento y cultura	123
Capítulo II: Pensamiento y persona	129
Capítulo III: Comprensión y amor	133
1. El amor en sí mismo	133
2. El amor como unión	135
3. El amor como compromiso	138
4. El amor como comprensión suprema	141
Capítulo IV: La comprensión en su dimensión política	145
1. Dimensión política del hombre	147
2. Hacia una política comprensiva	151

CUARTA PARTE

Capítulo I: El mundo y el hombre	159
1. El mundo	159
2. El hombre y su vinculación con la muerte	161
Capítulo II: Supervivencia, inmortalidad y pensamiento	165

1. Vida eterna y pensamiento	168
2. Dios como problema de conocimiento	171
3. Dios como problema religioso	174
4. ¿Qué es Dios?	175
5. ¿Quién es Dios?	178
6. El saber de Dios	179
7. El querer de Dios	181

QUINTA PARTE

Capítulo Unico: Más allá de la filosofía	187
1. El pensamiento y la filosofía	187
2. Las estructuras del pensar comprensivo	192

COLECCION AULA

LA INTELIGENCIA COMPRENSIVA

es una obra filosófica que se une a la producción ya consagrada del Doctor Luis Barahona Jiménez, filósofo costarricense, quien obtuvo su doctorado en la Universidad de Madrid. Esta obra recoge el profundo pensamiento de un hombre que ha ahondado más allá de la filosofía y nos da una visión de las estructuras del pensar comprensivo.



educa